
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06817853 6





Moralphilosophie.

Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung
der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

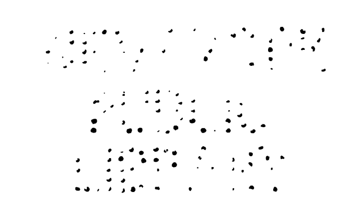
von

Victor Cathrein S. J.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Erster Band:

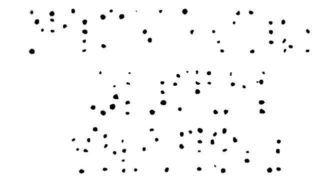
Allgemeine Moralphilosophie.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.







Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort zur ersten Auflage.

Unter dem Titel „Moralphilosophie" bieten wir im folgenden Werke eine systematische Darlegung jener Fragen, die sonst heute noch vielfach in getrennten Werken oder wenigstens unter verschiedenen Titeln als „Ethik und Naturrecht" oder „Sitten- und Rechtsphilosophie" behandelt zu werden pflegen. Warum wir die Eintheilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht für unhaltbar ansehen, darüber haben wir uns an anderer Stelle (S. 10. 398 ff.) genügend erklärt. Das Naturrecht ist ein Theil der Ethik oder Moralphilosophie.

Der Leserkreis, an den sich der Verfasser wendet, sind nicht ausschließlich Fachgelehrte, sondern alle Gebildeten, welche durch Stellung, Beruf oder Neigung veranlaßt werden, sich in den großen praktischen Lebensfragen der sittlichen Ordnung wissenschaftliche Klarheit und Sicherheit zu verschaffen. Diesem Zweck entsprechend war es unser Bestreben, uns möglichst einfach und klar auszudrücken. Klarheit und Wahrheit sind Schwestern, die sich wohl vertragen. Schulfragen von geringer praktischer Bedeutung wurden entweder ganz übergangen oder nur soweit berührt, als es der vollständige Aufbau des Systems erheischte. Auch der sogenannte gelehrte Apparat, der weniger den Nutzen und die Orientirung des Lesers als die Schaustellung der Belesenheit des Verfassers bezweckt, wurde geflissentlich beiseite gelassen, soweit es möglich war, ohne den wissenschaftlichen Charakter des Werkes aufzugeben. Ein wissenschaftliches Werk einfach volksthümlich zu schreiben, ist ein Ding der Unmöglichkeit und lag auch gar nicht in unserer Absicht.

Ein Hauptaugenmerk haben wir denjenigen Fragen zugewendet, welche für die gesammte Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind und gewissermaßen Wendepunkte für die wissenschaftliche Auffassung der sittlichen Ordnung bilden. Deshalb haben wir die wichtigsten Moralsysteme der ältern und neuern Zeit ziemlich ausführlich dargelegt und geprüft. Eine gründliche Besprechung dieser Systeme war um so nothwendiger, als man in neuerer Zeit den moralphilosophischen Fragen eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet hat, und zwar weit über die fachmännischen Kreise hinaus. Wer den Erscheinungen auf literarischem Gebiete im letzten Jahrzehnt gefolgt ist, wird wahrgenommen haben, daß sich ein relativ immer größerer Theil derselben mit moralphilosophischen Fragen beschäftigt. Indessen stehen Zahl und Werth dieser Erzeugnisse im umgekehrten Verhältnisse. Die weit überwiegende Mehrheit der-

selben stehen im Dienste der darwinistischen Entwicklungslehre und sind nichts als offene oder verdeckte Versuche, eine unabhängige Moral zu stande zu bringen, in der alle sittlichen Probleme ohne Gott und „rein diesseitig" gelöst erscheinen.

Es ist ja leider nicht zu läugnen, auf vielen Gebieten hat man sich längst sogar der Nennung des göttlichen Namens entwöhnt. Auf sittlichem Gebiete — zu dem auch das Recht gehört — wollte das bisher noch nicht gelingen. Zu innig schien die sittliche Ordnung mit Gott verknüpft. Und doch, will die moderne atheistische Richtung einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung haben, so liegt es ihr ob, zu zeigen, daß sie eine dieses Namens werthe sittliche Ordnung herzustellen vermag. Denn ohne sittliche Ordnung, ohne Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, ohne Achtung vor dem Leben, dem Eigenthum, dem guten Rufe des Nebenmenschen, ohne Nächstenliebe, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue ist ein menschenwürdiges, geordnetes Zusammenleben eine Unmöglichkeit. Wer auch wissenschaftlich mit sich selbst im klaren sein will, muß deshalb zu zeigen vermögen, daß seine Weltanschauung eine sittliche Ordnung zu begründen im Stande ist, welche der allgemeinen Ansicht aller unbefangenen Menschen und den thatsächlichen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspricht. Das fühlen auch die Anhänger der Entwicklungslehre, welche im Menschen nur ein weiter entwickeltes Säugethier erblicken. Deshalb verlegt man sich von dieser Seite mit solchem Eifer auf die Pflege der moralphilosophischen Fragen. Aber alle diese Erzeugnisse stehen trotz ihres Pochens auf freie Forschung im Dienste einer Partei und suchen um jeden Preis, so gut es eben geht, von ihrem Standpunkte eine sittliche Ordnung mit Pflichten und Rechten zuwege zu bringen.

Dem gegenüber stehen wir ganz und voll auf dem Standpunkt des Theismus, der die Welt als das Werk des persönlichen, allmächtigen und allweisen Schöpfers ansieht. Uebrigens haben wir auch die wissenschaftlichen Gründe für die Berechtigung dieses Standpunktes kurz namhaft gemacht. Von dem eigenthümlich christlichen Standpunkte sehen wir in unseren Ausführungen ab. In welchem Verhältniß der rein philosophische Standpunkt zum christlichen stehe, erklären wir in der Einleitung (S. 4—6). Wir bauen auf Grundlagen, die jeder vernünftige Mensch, ob Christ oder Nichtchrist, Gebildeter oder Ungebildeter, Europäer oder Asiate, bei folgerichtigem Denken anerkennen muß. Um so zuversichtlicher können wir dies aussprechen, als die Hauptgrundsätze, von denen wir ausgehen, der griechischen und römischen Philosophie, an erster Stelle den Schriften des größten Denkers des Alterthums, des Aristoteles, entlehnt sind.

Wir wissen zwar wohl, daß uns das eben abgelegte Bekenntniß über unsern Standpunkt in den Augen mancher Kreise die wissenschaftliche Existenzberechtigung raubt. Mit vornehmem Achselzucken und dem Schlagwort „theologisch" wird man uns beiseite legen. Doch wir trösten uns. Wer so handelt, zeigt nur, daß es ihm nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern daß er in

einer liebgewonnenen Anschauung nicht gestört sein will. Wer aufrichtig die Wahrheit sucht, der wird auch den Gegner anhören, ihm Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Gesagten zu überzeugen bemühen. Wir haben auch keinen Zweifel: wer uns ohne Voreingenommenheit, mit aufrichtiger Wahrheitsliebe bis zu Ende folgt, wird die Ueberzeugung gewinnen, daß nur auf theistischer Grundlage eine des Namens würdige sittliche Ordnung möglich ist. Die Moralphilosophie ist die beste Apologie des Theismus und damit auch des Christenthums.

Eine, wie wir hoffen, dem Leser sehr erwünschte Beigabe ist die „Uebersicht über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker“ (S. 463 ff.). Eine größere Berücksichtigung der wirklichen Zustände der Menschheit in Bezug auf die sittlichen Ideen, als sie bisher in vielen Kreisen üblich war, scheint uns ein unumgänglich nothwendiges Erforderniß der heutigen Zeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal weil die thatsächlichen sittlichen Erscheinungen den Gegenstand und den Ausgangspunkt der Moralphilosophie bilden. Diese soll die Erscheinungen des sittlichen Lebens aus ihren letzten Gründen allseitig erklären, muß also diese Erscheinungen selbst zuerst festzustellen suchen. Sodann benutzt man von darwinistischer Seite heute gerade die Völkerkunde, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Art und Weise, wie der Mensch sich allmählich aus einem thierischen Zustande zu einem menschenwürdigen Dasein mit sittlichen Ideen emporgearbeitet habe. Dem gegenüber haben wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis zu erbringen gesucht, daß eine gewisse Summe gleicher sittlicher Begriffe und Urtheile ein unveräußerliches Erbtheil aller Völker ist. Leider fehlt es noch an einem gediegenen Werke, welches vorurtheilslos die sittlichen Anschauungen der verschiedenen Völker erschöpfend zusammenstellte, und so mußten wir uns entschließen, selbst dem Leser eine kurze Uebersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Völker zu bieten. Um unsere theoretischen Darlegungen nicht wiederholt durch ethnologische Untersuchungen unterbrechen zu müssen, haben wir dieselbe in einen Anhang verwiesen.

Der zweite Band des vorliegenden Werkes, welcher sich mit der Lehre von den einzelnen Pflichten und Rechten des Menschen sowohl in individueller als socialer Beziehung (Familien- und Staatsrecht) befaßt, wird, so Gott will, noch im Laufe des kommenden Jahres erscheinen.

Exaten bei Roermond (Holland), am Pfingstfest 1890.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Eher als wir erwarten durften, ist eine zweite Auflage nöthig geworden. Die günstige Aufnahme und die Anerkennung, welche die „Moralphilosophie" in katholischen Kreisen fast ausnahmslos gefunden, hat unsere kühnsten Hoffnungen übertroffen.

Daß wir in den Kreisen der dem Christenthum entfremdeten Philosophie lebhaften Widerspruch finden würden, hatten wir vorausgesehen. Die Angriffe von dieser Seite haben uns deshalb auch gar nicht überrascht, obwohl sie theilweise recht unsanft waren.

Wir hatten geglaubt, man werde wenigstens unserer redlichen Absicht Gerechtigkeit widerfahren lassen. Da haben wir uns aber getäuscht. Professor v. Giżycki (Berlin) wirft uns in einer Recension des International Journal of Ethics 1891, p. 251, Mangel an christlicher Nächstenliebe und Selbstsucht vor. „Die Liebe sucht nicht das Ihrige, aber die transcendente Begehrlichkeit (covetousness) gewisser Theologen hört nie auf, das Ihrige zu suchen." Es scheint, daß der gelehrte Herr durch unsere Ausführungen über ihn verletzt worden ist. Wir bekennen aber aufrichtig, daß uns nichts ferner lag, als jemand persönlich verletzen zu wollen. Uebrigens wäre es in seinem eigenen Interesse besser gewesen, sich solcher Insinuationen zu enthalten. Was werden die geradsinnigen Engländer denken, wenn sie sehen, mit welchen Waffen deutsche Gelehrte ihre Gegner niederzuhalten suchen?

In mehreren Recensionen aus nichtchristlichen Kreisen ist uns Mangel an „Fortschritt", „veraltete Weltanschauung" u. dgl. vorgeworfen worden. Professor Jodl in Prag z. B. spendet uns einiges Lob wegen unserer „dialektischen Gewandtheit", meint aber, man finde bei uns keinen Fortschritt, nichts „materiell Neues", sondern nur den alten „christlich-mittelalterlichen Gedankenkreis". Damit ist natürlich nach seiner Ansicht über unser Werk der Stab gebrochen; denn der modernen Philosophie genügt, daß etwas „alt" sei, um es sofort als falsch zu verwerfen.

Jodl lehnt deshalb auch unsere Forderung ab, unseren Ausführungen Schritt für Schritt zu folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben zu überzeugen. „Was der Verfasser von kritischen Lesern seines Buches verlangt, das ist im größten Maßstabe von der gesammten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte geleistet worden, und es ist lediglich Sache des Geschmacks oder persönlicher Geduld, ob man sich dazu verstehen mag, einem endlos wiederholten ‚Ja' immer wieder das ‚Nein' der wissenschaftlichen Ueberzeugung entgegenzustellen."

Nun, wie es mit dieser „wissenschaftlichen Ueberzeugung" bestellt sei, die ihr Nein der christlichen Weltanschauung entgegenstellt, hat uns zum guten Glück Jodl selbst verrathen. Denn, so unglaublich es auch scheinen mag, im

unmittelbaren Anschluß an die eben angeführten Worte schreibt er: „Es handelt sich um den Gegensatz zweier Weltanschauungen, von denen im streng exacten Sinne vielleicht die eine so wenig beweisbar ist als die andere, und wobei unentschieden bleiben möge, auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden größer ist.“

Also zuerst wird im Brustton von der „wissenschaftlichen Ueberzeugung“ gesprochen, die man der christlichen Weltanschauung entgegenhält, und unmittelbar darauf wird zugestanden, diese Ueberzeugung lasse sich in einem streng exacten Sinne vielleicht gar nicht beweisen, womit auch zugestanden wird, sie sei bisher noch nicht bewiesen. Kann man sich einen offenbareren Widerspruch denken?

Wir nehmen übrigens Act von dem Geständnisse Jodls, daß nach seiner Ansicht die unchristliche Weltanschauung, die er vertritt, noch nicht bewiesen, ja vielleicht gar nicht beweisbar sei. Denn damit wird auf das richtige Maß zurückgeführt, was er so selbstbewußt von den „Leistungen der gesammten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte“ auf philosophischem Gebiete aussagt. Wo sind denn die positiven Leistungen dieser modernen Philosophie? Sie ist sehr stark im Läugnen und Niederreißen. Ein positives, allgemein anerkanntes Resultat hat sie noch kaum zu Tage gefördert.

Im Jahre 1847 klagte J. H. Fichte: „Seit Kant hat eine speculative Götterdynastie die andere vom Throne gestürzt; jetzt kämpfen der Kronprätendenten gar viele gegeneinander.“ Die deutsche Philosophie sei durch das „verworrene Chaos“, in welches sie gerathen, „dem einen zum Aergerniß, dem andern zur Thorheit geworden“ [1]. Sieht es heute etwa besser aus? Herrscht nicht auf allen Gebieten unter den modernen nichtchristlichen Philosophen ein wahrer Krieg aller gegen alle? Hat nicht in den 70er Jahren ein deutscher Philosoph in einer eigenen Broschüre „die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete“ öffentlich untersucht? Hat heute nicht der vollständigste Skepticismus um sich gegriffen, der an der Lösung aller metaphysischen Fragen verzweifelt und auf alle Fragen antwortet: Ignoramus et ignorabimus? Hat nicht noch unlängst eine ganze Schule den Ruf erhoben: Zurück zu Kant! d. h. die ganze philosophische Entwicklung seit Kant ist eine große Verirrung, wir müssen wieder von vorne anfangen?

Angesichts dieser Sachlage sollte die moderne deutsche Philosophie nicht den Kopf in den Nacken werfen und stolz auf die christliche Philosophie herabschauen, sondern demüthig an die Brust klopfen und sich einmal ernstlich die Frage vorlegen, ob sie nicht auf dem Holzwege sei.

Aber, wendet man ein, auf theistischem Standpunkt ist ja kein philosophischer Fortschritt möglich! Im Gegentheil, antworten wir, nur auf diesem Standpunkt allein ist ein Fortschritt möglich. Kann denn etwa ein Fortschritt zu stande kommen, wenn jeder umstößt und ausreißt, was sein

---

[1] Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, Vortrag zur Eröffnung der Philosophenversammlung in Gotha am 28. Sept. 1847.

Vorgänger gebaut und gepflanzt hat? Gewiß nicht. Ein Fortschritt ist nur möglich, wenn man an dem einmal sicher Errungenen festhält und darauf weiterbaut. A. Trendelenburg, der die Zerfahrenheit der deutschen Philosophie so tief beklagte, hat mit Recht seine Ueberzeugung dahin ausgesprochen, „daß die Philosophie nicht eher zu Bestande kommen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt" (Logische Untersuchungen I, 138).

Was die Veränderungen in dieser zweiten Auflage anbetrifft, so sind dieselben ziemlich zahlreich. Neu sind die Abschnitte über das höchste Gut nach den Anhängern des Culturfortschrittes (S. 102) und über die allgemeine Moral (S. 336); ganz umgearbeitet wurden die Kapitel über das Ziel und Ende des Menschen (S. 73 ff.), über den Begriff des Sittlichen (S. 120 ff.), über die Pflicht (S. 298) und die unabhängige Moral (S. 314). Neu hinzugekommen ist ferner die Darstellung der ethischen Anschauungen von M. Stirner, Fr. Nietzsche (S. 132), P. Carus (S. 176), H. Gallwitz (S. 214); auch das ethische System Herbarts (Zillers) wurde eingehender entwickelt. Kleine Zusätze und Umänderungen finden sich an sehr vielen Stellen. Trotz dieser zahlreichen Zusätze und Ergänzungen ist es uns gelungen, durch gelegentliche Kürzungen und Anwendung von Kleindruck zu bewirken, daß der ganze Band nur um einen Bogen stärker geworden ist.

So möge denn auch diese zweite Auflage etwas zum Siege der Wahrheit beitragen, in deren Dienst allein wir die Feder geführt haben.

Exaten, im Januar 1893.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Theil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

Seite

Viertes Kapitel.

Von den Leidenschaften (Gemüthsbewegungen).

Fünftes Kapitel.

Von den Hindernissen der Freiwilligkeit im Handeln.

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Erstes Kapitel.

Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

Zweites Kapitel.

Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

Drittes Kapitel.

Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Viertes Kapitel.

Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

Inhalt.

Erster Theil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

Zweiter Artikel.

Das Moralprincip des individuellen Wohlergehens.

Dritter Artikel.

Der Socialeudämonismus.

Vierter Artikel.

Die Norm des Culturfortschrittes.

Fünfter Artikel.

Die Gefühlsmoral.

Sechster Artikel.

Die rationalistischen Moralprincipien.

Siebenter Artikel.

Die inneren objectiven Moralprincipien.

Fünftes Kapitel.

Das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Seite

Viertes Buch.

Von den Arten und Quellen des sittlich Guten.

Erstes Kapitel.

Von den sittlich guten Gegenständen unserer Handlungen.

Zweites Kapitel.

Der gute und der böse Wille.

Drittes Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besonderen.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Seite

Zweites Kapitel.

Die Pflicht und ihre Gegner.

Drittes Kapitel.

Sanction des Naturgesetzes.

Viertes Kapitel.

Eigenschaften des Naturgesetzes.

Fünftes Kapitel.

Das positive Gesetz.

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.

Zweites Kapitel.

Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

Seite

Siebentes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel.

Von der Sünde.

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

Achtes Buch.

Die Lehre vom Recht.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Rechts.

Zweites Kapitel.

Zweck und Eigenschaften des Rechts.

Drittes Kapitel.

Verhältniß des Rechts zur sittlichen Ordnung.

Viertes Kapitel.

Das Naturrecht.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Sechstes Kapitel.

Vom objectiven Recht im besondern.

Siebentes Kapitel.

Vom subjectiven Recht im besondern.

Anhang.

Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker.

Erstes Kapitel.

Die Culturvölker.

Seite

Zweites Kapitel.

Die Naturvölker.

Erster Artikel.

Die Naturvölker Oceaniens.

Zweiter Artikel.

Die Naturvölker Asiens.

Dritter Artikel.

Die Naturvölker Afrika's.

Vierter Artikel.

Die Eingeborenen Amerika's.

Berichtigung.

S. 106, Zeile 7 von oben lies: zu bewahren . . . zu trösten u. s. w. statt bewahren . . . trösten.

Berichtigung.

S. 106, Zeile 7 von oben lies: zu bewahren . . . zu trösten u. s. w. statt bewahren . . . trösten.

auf das Handeln der Menschen eine doppelte rechte Ordnung (rectitudo): die sittliche und die künstlerische. In künstlerischer Beziehung ist eine Handlung recht, wenn sie den Regeln der Kunst und dem besondern durch sie zu erreichenden Zweck entspricht. So ist ein Satz recht, wenn er den Regeln der Grammatik entsprechend den Gedanken klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Im Deutschen sagen wir für recht in diesem Sinne meist richtig. Eine Schlußfolgerung ist richtig (recht), wenn sie den Denkgesetzen entsprechend sicher zur Erkenntniß der in den Vordersätzen enthaltenen Wahrheit führt.

Nennen wir aber eine Handlung sittlich recht oder auch einfachhin ohne weitern Zusatz recht, so denken wir nicht an ihre Beziehung zu irgend einem besondern Zweck, sondern an ihre Beziehung zum Handelnden selbst. Ist sie dem Handelnden nach der Besonderheit seiner Natur entsprechend, angemessen, so nennen wir die Handlung recht (gut); ist sie es nicht, so nennen wir sie unrecht (schlecht). So kann eine Rede in rhetorischer Beziehung und mit Rücksicht auf ihren Zweck schlecht, in sittlicher Beziehung aber gut sein, wofern sie aus der rechten Gesinnung hervorgeht. Umgekehrt kann die Handlung eines Malers von künstlerischem Standpunkt recht und gut sein, während sie vielleicht vom sittlichen Gesichtspunkt aus dem schärfsten Tadel unterliegt. Ein schlechter Mensch kann ein guter Künstler, und ein schlechter Künstler ein guter Mensch sein. — Die Moralphilosophie hat es mit den Handlungen in Bezug auf ihre sittliche Gutheit oder Rechtheit (rectitudo) zu thun.

c) Die Quelle der Moralphilosophie sind die obersten Vernunftgrundsätze. Hierdurch unterscheidet sich die Moralphilosophie von den anderen Wissenschaften, die ebenfalls das sittliche Handeln zum Gegenstand haben. Auch die Moraltheologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem sittlichen Handeln der Menschen befaßt, aber ihre vornehmste Quelle ist die Offenbarung, der sie ihre Grundsätze entlehnt. Sie setzt die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraus und zeigt ihm, wie er nach den Grundsätzen des Glaubens und mit Hilfe der übernatürlichen, von Christus eingesetzten Gnadenmittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die Moralphilosophie dagegen schöpft ihre Grundsätze aus der natürlichen Vernunft, die von der Natur des Menschen unzertrennlich ist. Sie sucht an der Hand dieser Grundsätze wissenschaftlich zu bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse sei, und wie mithin der Mensch sein Leben einrichten müsse, um als Mensch recht und gut zu sein und — vorausgesetzt, daß er in der rein natürlichen Ordnung existirte — sein letztes Ziel zu erreichen.

Weil jedoch der Mensch thatsächlich in der übernatürlichen Ordnung lebt, so bedürfen die Lehren der Moralphilosophie stets der Ergänzung durch die sittlichen Vorschriften der christlichen Offenbarung, welche über die natürlichen Sittengebote vielfach hinausgehen.

Durch den Beisatz: „aus den höchsten Vernunftgrundsätzen", unterscheiden wir die Moralphilosophie von anderen natürlichen Wissenschaften, die sich auch mit dem sittlichen Handeln des Menschen unter verschiedenen Rücksichten beschäftigen, aber in ihrer Untersuchung nicht bis zu den höchsten und letzten Vernunftgrundsätzen hinaufsteigen, sondern von der Moralphilosophie

ihre Grundprincipien entlehnen und ihr deshalb in gewisser Beziehung untergeordnet sind. Dahin gehören z. B. die Rechtswissenschaft (Jurisprudenz), die Pädagogik u. s. w. Denn, was gut und böse, was Tugend und Laster, Gesetz und Verbrechen, Recht und Gewissen sei, wird — bei Wahrung der richtigen Grenzen der Wissenschaften — nicht in der Rechtswissenschaft, sondern in der Moralphilosophie untersucht und bestimmt.

2. Die Moralphilosophie pflegt nicht selten praktische Philosophie genannt zu werden. Wie ist das zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird uns einen tiefern Einblick in die Stellung der Moralphilosophie im Gesammtgebiet der Philosophie gewähren.

Was die Vernunfterkenntniß im Gegensatz zur Sinneserkenntniß auszeichnet, ist, daß sie die Beziehungen der Dinge zu einander und zu ihrem Zweck oder vielmehr die Ordnung zu erkennen vermag. Nun gibt es eine doppelte Ordnung: Die eine ist in ihrem Dasein von der Vernunft unabhängig, sie ist etwas in der Natur der Dinge schon Gegebenes, das die Vernunft nur zu erfassen und zu begreifen braucht; die andere hingegen muß von der Vernunft erst hervorgebracht, verwirklicht werden. Mit der erstern Ordnung befaßt sich die theoretische oder speculative Philosophie (Metaphysik, philosophia realis), mit der letztern die praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie fragt nach dem Seienden, die praktische nach dem Seinsollenden. Letztere zerfällt wieder in zwei Theile, je nachdem die Vernunft die eigenen Denkthätigkeiten (Logik, philosophia rationalis) oder aber die Thätigkeiten des Willens (philosophia moralis) ordnet[1].

Obwohl dem Gesagten zufolge auch die Logik (Dialektik) streng genommen zur praktischen Philosophie gehört, so kann doch die Moralphilosophie einfachhin die praktische Philosophie genannt werden, weil sie in ganz vorzüglichem Sinne praktisch ist, und zwar aus einem doppelten Grunde. Die Logik ordnet nur die Denkthätigkeiten der Vernunft, um die sichere Erkenntniß der Dinge zu ermöglichen. Die Moralphilosophie dagegen befaßt sich, wenigstens mittelbar, mit allen menschlichen Thätigkeiten. Unmittelbar freilich sucht sie nur die Willensthätigkeiten zu regeln, aber der Wille nimmt eine herrschende Stellung im Menschen ein, er ist der allgemeine Beweger aller übrigen Fähigkeiten, die zu ihm in einer Art Dienstverhältniß stehen und von ihm trotz ihrer Verschiedenheit zum einheitlichen Handeln, wie es der Einheit der Natur des Menschen entspricht, zusammengefaßt werden. Den Willen ordnen heißt daher den ganzen Menschen mit all seinem Thun und Lassen ordnen.

Die Moralphilosophie begnügt sich ferner nicht damit, dem Menschen zu zeigen, wie er sein Thun und Lassen einrichten müsse, wenn er als Mensch gut sein wolle. Sie thut mehr, sie zeigt ihm die unbedingte Pflicht, gut zu handeln. Sie lehrt und führt zugleich zur praktischen That. Aristoteles bemerkt treffend: „Wir stellen nicht moralphilosophische Untersuchungen an, bloß um zu wissen, was die Tugend sei, denn das würde von keinem Nutzen sein, sondern um tugendhaft zu werden.“[2] Hieraus erkennt man auch die große Bedeutung einer richtigen Moralphilosophie für das sittliche Leben der Menschheit.

---

[1] S. Thomas, In I. Ethicor. Nicom. l. 1, Prooem.
[2] Ethicor. Nic. l. II. c. 2. Ed. Bekker 1103 b 26.

3. Die Moralphilosophie ist eine Wissenschaft, weil sie nicht bloß Regeln für das Handeln des Menschen aufstellt, sondern dieselben auch beweist und auf ihre letzten Gründe zurückführt. Ist sie auch eine Kunst? Kunst und Wissenschaft scheinen sich gegenseitig begrifflich auszuschließen. Wir erwiedern mit einer Unterscheidung. Hält man an dem strengen Begriff der Kunst fest, so ist die Moralphilosophie ebenso wenig als die Logik eine Kunst, wie schon aus dem oben genannten Unterschied zwischen dem künstlich und sittlich Rechten hervorgeht. In diesem engern Sinne ist die Kunst eine vernunftgemäße Anordnung, wodurch die menschlichen Handlungen mit Hilfe bestimmter (äußerer) Mittel zu einem vorgesteckten Ziel gelangen. Die Kunst im eigentlichen und strengen Sinne hat es mit dem äußern, auf sinnlich wahrnehmbare Dinge gerichteten Handeln und mit irgend einem bestimmten Zwecke zu thun. Nimmt man dagegen die Kunst in einem weitern Sinne, so kann auch die Ethik wie die Logik eine Kunst genannt werden, insofern sie das ganze Handeln des Menschen in der Weise ordnet, daß dadurch das höchste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht wird.

In diesem Sinne verdient die Moralphilosophie in der natürlichen Ordnung die Kunst aller Künste genannt zu werden, weil sie es mit dem höchsten und allgemeinsten Zweck alles menschlichen Handelns zu thun hat. Was der hl. Gregor d. Gr.[1] überhaupt von der Leitung der Seelen sagt: **ars artium regimen animarum**, gilt in seiner Weise auch von der Moralphilosophie, welche innerhalb der natürlichen Ordnung die höchsten Grundsätze der Seelenleitung sowohl für die Handelnden selbst als für andere bietet.

II.

Quellen und Methode der Moralphilosophie.

1. Die Hauptquelle der Moralphilosophie sind die sicheren Grundsätze der natürlichen Vernunft. Es gibt viele allgemein giltige, von selbst einleuchtende Principien, welche sich jeder Mensch von der sinnlichen Erfahrung beginnend unwillkürlich bildet. Wo gäbe es einen Menschen, der nicht anerkennte, daß das Ganze größer sein müsse als der Theil; daß kein Ding zugleich und in derselben Rücksicht sein und nicht sein könne; daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze; daß zweimal zwei nicht fünf sein könne? u. s. w. Diese Grundsätze sind freilich nicht angeboren, sie setzen vielmehr schon aus der sinnlichen Erfahrung geschöpfte Begriffe voraus. Aber sind diese Begriffe einmal vorhanden, so wird der menschliche Geist wie von selbst durch Vergleichung derselben sich jene allgemeinen Grundsätze bilden und aus ihnen durch Schlüsse zu abgeleiteten Grundsätzen gelangen.

2. Neben diesen Vernunftprincipien bilden auch die Erfahrung und die Geschichte wichtige Quellen der Moralphilosophie. Aus der Erfahrung, und zwar sowohl aus der eigenen als der fremden, muß der Mensch die volle Kenntniß der menschlichen Natur mit all ihren Bedürfnissen und Anlagen, ihrer Stellung zu sich selbst, zu anderen geschaffenen Wesen und zu

[1] Past. p. 1. c. 1.

ihrem letzten Ziele schöpfen. Sie muß der Moralphilosophie die verschiedenen Lagen und Bedürfnisse des Einzelnen wie der Gesellschaft zeigen und es ihr dadurch ermöglichen, an der Hand der Vernunftprincipien ihren Bau aufzuführen und Regeln des Handelns für dieselben aufzustellen. Die Geschichte erweitert dieses Gebiet der Erfahrung fast ins Ungemessene, indem sie uns das Denken und Handeln der dahingegangenen Geschlechter vor Augen hält und uns die Früchte langjährigen Denkens früherer Geschlechter gewissermaßen mühelos in den Schoß legt. Hierzu kommt, daß sie uns oft die Wahrheit und Nothwendigkeit gewisser Grundsätze des sittlichen Handelns in den Erlebnissen Einzelner sowohl als ganzer Völker in lehrreicher und wirksamer Weise beleuchtet.

3. Die übernatürliche Offenbarung ist nicht eigentliche Quelle der Moralphilosophie. Nur was das natürliche Denken an der Hand der Erfahrung und Geschichte aus den obersten Vernunftprincipien zu schöpfen und selbständig zu beweisen vermag, sieht die Moralphilosophie als eine ihr gehörende Errungenschaft an. Trotzdem aber darf der christliche Philosoph die Offenbarung nicht vornehm verachten oder beiseite liegen lassen. Vor allem muß er stets vor Augen behalten, daß die bloß natürlichen Sittengebote in Bezug auf die übernatürliche Ordnung, zu der wir thatsächlich erhoben, unvollständig sind, oder nicht alle Pflichten enthalten. Wenn er sodann auch seine Grundsätze und Beweismittel nicht der Offenbarung entlehnt, so soll ihm doch dieselbe als Wegweiser dienen, damit er nicht vom Wege der Wahrheit abirre. Der christliche Philosoph weiß, daß es nur eine Wahrheit gibt, die in gleichmäßiger Weise in Gott ihre letzte Grundlage und Quelle hat.

Es gehen gewissermaßen zwei große Lichtströme von Gott, dem Urquell aller Wahrheit, aus. Der eine ist die natürliche Offenbarung, nämlich die gesammte sichtbare Schöpfung. Diese zeigt uns, wenn auch dunkel, durch ihre Größe, Schönheit, Ordnung und Harmonie die unendlichen Vollkommenheiten ihres Werkmeisters und die Pläne seiner ewigen Liebe und Weisheit in Bezug auf die Menschen. Gleichwie wir aus den Kunstwerken eines Rafael, eines Fra Angelico, nicht bloß das Dasein eines Künstlers mit Sicherheit erschließen, sondern auch manche seiner charakteristischen Eigenschaften, seiner Anschauungen und Ideen herauslesen können, so vermögen wir auch aus der gesammten sichtbaren Schöpfung nicht bloß das Dasein des Schöpfers zu erkennen, sondern auch seine Allmacht, seine Größe, seine Weisheit und Güte. Wir können sozusagen aus der Schöpfung die Gedanken herauslesen, die der Ewige in derselben verkörpert hat. Das ist die natürliche Offenbarung, die jedem Menschen, nicht bloß dem Christen, zugänglich ist. Jeder vernünftige Mensch ohne Ausnahme kann in dem großen, offenen Buche der Natur die Gedanken des Ewigen lesen.

Darüber hinaus gibt es aber noch eine übernatürliche Offenbarung. Gleichwie auch das geübteste Auge aus den Madonnen Rafaels diesen Künstler nur unvollkommen und ahnungsweise erkennen und erst durch persönlichen Umgang oder eine eingehende Lebensbeschreibung zu einer vollkommenen Erkenntniß desselben gelangen würde: so vermag uns die Schöpfung, wie laut sie auch Gottes Herrlichkeit erzählt, nicht die ganze Tiefe und Größe des Unendlichen zu enthüllen. Gott hat deshalb aus freier Liebe und Herablassung der natürlichen

Offenbarung noch eine übernatürliche hinzufügen wollen, indem er durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn uns die Tiefen seiner Gottheit erschloß und uns zugleich durch seine Gnade zu einer höhern, innigern Lebensgemeinschaft mit sich berief.

Diese übernatürliche Offenbarung stößt selbstverständlich die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung nicht um. Was einmal wahr ist, kann nie falsch werden. Ja sie schließt dieselben vielmehr ein und geht über sie hinaus, indem sie vieles enthält, was wir durch die Betrachtung der Geschöpfe entweder gar nicht oder nur unvollkommen, unsicher und vielleicht mit Irrthümern vermengt erkennen würden.

Diese beiden Offenbarungen Gottes können absolut nie einander widersprechen, ebenso wenig als etwa die Sätze der höhern und niedern Mathematik. Steht es einmal fest, daß Gott, der Untrügliche, eine Wahrheit geoffenbart hat, so ist es über allen Zweifel erhaben, daß jedes dieser Wahrheit offenkundig widersprechende Ergebniß, zu dem die Moralphilosophie oder sonst eine natürliche Wissenschaft scheinbar führt, unhaltbar und falsch ist. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte entweder annehmen, daß Gott sich täuschen bezw. andere täuschen, oder aber, daß eine Wahrheit der andern widersprechen könne, daß also Gott nicht die letzte Quelle und der Urgrund aller Wahrheit sei.

Sage man nicht, daß es der Würde der freien Wissenschaft widerspreche, sich in ihren Forschungen von der Offenbarung beeinflussen zu lassen. Ebenso wenig als es zum Wesen oder gar zur Vollkommenheit des freien Willens gehört, sündigen zu können, ebenso wenig gehört zum Wesen der wahren Freiheit der Wissenschaft die Möglichkeit, in alle Irrthümer zu fallen. Die Wissenschaft sucht nur die Wahrheit. Ist es nun gegen ihre Würde, sich in ihren Forschungen an gewisse Grundsätze zu halten, die sie zwar nicht selbst gefunden, die sie aber auch nach ihren eigenen Grundsätzen als wahr anerkennen muß, und die zugleich sie vor vielen Abirrungen bewahren, im übrigen aber ihr volle Freiheit der Bewegung lassen? Ist es gegen die Würde eines Schiffers, sich im Dunkel der Nacht nach dem Leuchtthurme umzuschauen, der ihn vor den verderbenbringenden Klippen und Untiefen warnt, oder raubt ihm etwa die Berücksichtigung des Leuchtthurmes alle nur wünschenswerthe Freiheit der Bewegung?

Die Erfahrung, welche die sich selbst überlassene Wissenschaft nach Ausweis der Geschichte gemacht hat, sollte uns in dieser Beziehung vor thörichter Selbstüberhebung bewahren. Wir werden später Gelegenheit haben, zu bemerken, in welch grobe Irrthümer selbst solche Genies wie der „göttliche“ Plato, Aristoteles und andere gefallen sind. Und auch in neuerer und neuester Zeit gibt es kaum etwas Widersinniges, das nicht einen oder mehrere Vertreter gefunden hätte. Angesichts solcher Thatsachen sollte man eher froh sein, daß wir in den untrüglichen Wahrheiten der christlichen Religion einen Leitstern haben, an dem wir uns von Zeit zu Zeit orientiren können.

4. Die richtige Methode geht also in der Moralphilosophie gleichzeitig sowohl von unläugbaren Thatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus, oder, um denselben Gedanken in die moderne Gelehrtensprache zu übertragen: sie ist empirisch und speculativ zugleich.

Das Erfahrungselement, von dem sie ausgeht, ist die zweifellose Thatsache, daß alle uns bekannten Menschen eine Sittenlehre besitzen, d. h. eine Summe von allgemein anerkannten und unbedingt verpflichtenden sittlichen Vorschriften. Wir werden auch (in einem Anhang) den Beweis erbringen, daß diese sittlichen Vorschriften in ihren allgemeinsten Umrissen bei allen Völkern dieselben sind. Diese Thatsache sucht nun der Moralphilosoph an der Hand sicherer metaphysischer Grundsätze allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Aus bloßen Thatsachen läßt sich selbstverständlich keine Wissenschaft aufbauen.

5. Halten wir an den entwickelten Grundsätzen fest, so müssen wir in der Behandlung der Moralphilosophie folgende irrige Auffassungen und Methoden vermeiden, von denen die einen die Bedeutung und den Werth der natürlichen Vernunft übertreiben, die anderen hingegen unterschätzen.

a) Zur ersten Klasse gehören vor allem

α) die Anhänger des sogen. reinen, abstracten Naturrechts, wie z. B. J. J. Rousseau und die Anhänger der sogen. speculativen Schule in Deutschland, die, ohne Rücksicht auf Erfahrung und Geschichte, unbekümmert um die thatsächlichen Verhältnisse, aus der abstracten, willkürlich aufgefaßten menschlichen Natur ein Naturrecht construiren, dem sich um jeden Preis die wirklich vorhandenen, durch allmähliche geschichtliche Entwicklung entstandenen Verhältnisse anbequemen müssen. Diese Methode führt fast naturnothwendig zum gewaltsamen Umsturz der thatsächlich existirenden Zustände, d. h. zur Revolution, und öffnet der subjectiven Willkür Thür und Thor.

β) Auch die rein rationalistische Richtung, welche in Kant ihren schärfsten und bedeutendsten Vertreter gefunden, schreibt der Vernunft eine übertriebene Rolle zu. Gehen doch die Anhänger dieser Richtung von dem Grundsatze aus, daß die natürlichen Wissenschaften, insbesondere die Sittenphilosophie, sich um die geoffenbarten Wahrheiten nicht zu kümmern haben, ja Sätze aufzustellen berechtigt seien, welche den unzweifelhaft von Gott geoffenbarten Wahrheiten schnurstracks widersprechen. Wer auf diesem Standpunkt steht, wird nothwendig dazu gedrängt werden, das ganze Christenthum über Bord zu werfen; denn wer möchte noch an einer Religion festhalten, von der er zugibt, daß sie mit den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft in Widerspruch treten kann?

b) Dürfen wir aber die Bedeutung der Vernunft in sittlichen Dingen nicht übertreiben, so dürfen wir sie ebenso wenig unterschätzen. In diesen verhängnißvollen Fehler fällt vor allem

α) der Traditionalismus. Nach de Lamennais und anderen ist die Vernunft aus sich gar nicht im Stande, mit Sicherheit die Wahrheit zu erkennen, besonders in Bezug auf Religion und Sittlichkeit; nur mit Hilfe der Belehrung durch andere auf Grund einer göttlichen, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Offenbarung kann die Vernunft zur Sicherheit vordringen. Aber diese Lehre muß schließlich zum Skepticismus führen. Denn wodurch erlange ich Gewißheit über das Dasein, den Charakter und Umfang der ursprünglichen göttlichen Offenbarung? Doch gewiß nicht durch die göttliche Offenbarung selbst. Also höchstens durch das Zeugniß der Menschen. Aber was gibt mir Gewißheit, daß mich das Zeugniß der Menschen nicht

trügt? Schließlich müssen wir annehmen, die menschliche Vernunft vermöge manches mit Sicherheit zu erkennen, oder wir müssen an der Wahrheit verzweifeln.

β) Dem Traditionalismus verwandt ist die rein geschichtliche Richtung in der Moralphilosophie, welche nur die Geschichte allein als Lehrmeisterin der Sitten anerkennt. Die Geschichte darf gewiß auch vom Moralphilosophen nicht vernachlässigt werden, aber sie ist nicht die höchste und noch viel weniger die einzige Quelle der Sittenlehre. Die Geschichte selbst bedarf ja einer höhern Norm. Wer nicht im Lichte gesunder Vernunftprincipien an das Studium der Geschichte herantritt, kann leicht in verhängnißvolle Irrthümer fallen. Die Principien müssen sich nicht nach den Sitten der Menschen, sondern die Sitten nach den Principien richten. Die Geschichte der Menschen ist leider nur zu häufig die Geschichte ihrer sittlichen Verirrungen. — Von der hier genannten rein geschichtlichen Methode der Moralphilosophie ist die sogenannte historische Rechtsschule wohl zu unterscheiden. Diese letztere beschränkt ihre rein geschichtliche Richtung auf die Rechtsordnung.

γ) Mehr dem Namen als der Sache nach verschieden von der eben genannten geschichtlichen Schule sind der Empirismus und der Positivismus, welche die Moralphilosophie unabhängig von jeder Metaphysik oder, wie andere dasselbe ausdrücken, unabhängig von jeder transscendenten, über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Voraussetzung aufbauen wollen. Die Anhänger des Positivismus, deren Zahl heute Legion ist, wollen die Moralphilosophie nur auf die Erfahrung und die sinnfälligen Thatsachen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens stützen. Im Grunde hat schon Kant diese Richtung eingeleitet. Denn die Kant'sche Philosophie gelangt in der Metaphysik zur vollständigen Skepsis und nimmt deshalb zur praktischen Vernunft mit dem kategorischen Imperativ ihre Zuflucht, um sich aus dem Schiffbruch des allgemeinen Zweifels zu retten. Das heißt aber das richtige Verhältniß auf den Kopf stellen[1].

Wir können zwar diese heute so weit verbreitete Scheu vor jeder Metaphysik begreifen, nachdem uns die metaphysische Speculation seit einem Jahrhundert die absonderlichsten und albernsten Träumereien als Metaphysik feilgeboten hat. Nichtsdestoweniger bedeutet die Verwerfung der Metaphysik die Verzweiflung an der Philosophie und die Verzichtleistung auf jede tiefere Erfassung und Begründung der nun einmal vorhandenen Ordnung der Dinge, die sich mit bloßen Thatsachen nicht erklären läßt. Jede Metaphysik aufgeben heißt sich dem rohen Materialismus in die Arme werfen und jede Wissenschaft für bankerott erklären. Die Wissenschaft hat es ja mit dem Allgemeinen und Unwandelbaren zu thun. Ihre Schlüsse können nicht heute wahr und morgen falsch sein, sie können sich also nicht auf die bloße Erfahrung und die durch

[1] Nicht ganz klar ist uns geworden, in welchem Sinne H. Ulrici (Naturrecht S. 96) behauptet, die Ethik sei nicht auf die Religion und die Metaphysik zu basiren; denn an anderer Stelle (ebend. S. 3) behauptet er ausdrücklich, die erste Aufgabe der Ethik sei, das Recht ihrer eigenen Existenz darzuthun, und zu diesem Zwecke müsse sie sich nicht nur auf die Ergebnisse der Logik und Erkenntnißtheorie, sondern auch insbesondere auf die Resultate der Psychologie stützen.

sie gebotenen, beständig wechselnden Erscheinungen gründen. Dies gilt auch von der Moralphilosophie, will sie anders nicht auf den Anspruch verzichten, eine Wissenschaft zu sein.

In der That, nehmen wir einmal an, die metaphysischen Principien des Widerspruchs und der Identität seien nicht sicher, dann ist überhaupt kein Vernunftschluß mehr sicher. Setzen wir das Causalitätsprincip nicht voraus, so ist der Inductionsbeweis, auf dem alle Erfahrungswissenschaften beruhen, werthlos. Wie sollte ferner die Moralphilosophie nicht zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangen, je nach der Verschiedenheit der Metaphysik, welche vorausgesetzt wird? Es ist doch klar: derjenige, der in dem Menschen nur ein weiter entwickeltes Wirbelthier sieht und keinen ihm vorgesetzten Zweck anerkennt, wird auf sittlichem Gebiet zu ganz anderen Schlüssen gelangen als derjenige, der von der metaphysischen Wahrheit ausgeht, daß der Mensch, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, nur kurze Zeit auf dieser Erde weilt, um die ihm von Gott vorgezeichnete Aufgabe zu lösen. Thatsächlich bauen denn auch alle Anhänger der sogen. empiristischen Methode in der Moralphilosophie ihre Sittenlehre auf metaphysische Voraussetzungen und beweisen durch diesen Widerspruch mit sich selbst, wie unmöglich es ist, ohne Metaphysik fertig zu werden. So gehen heute fast alle Anhänger der genannten Richtung von der Annahme aus, der Mensch habe sich in jeder Beziehung allmählich aus einem völlig rohen thierischen Zustande herausgearbeitet, und die sittlichen Anschauungen der Menschheit seien das Ergebniß eines langwierigen Processes [1]. Diese Voraussetzung entbehrt aber nicht nur aller Beweise, sondern steht im Widerspruche mit den Thatsachen. Denn weder die Geschichte der Vergangenheit noch die ethnologischen Forschungen der Neuzeit kennen Völker, denen sittliche Grundsätze fehlen. Diese Annahme unserer Gegner ist nur eine Folgerung aus Irrthümern, die dem metaphysischen Gebiete angehören.

Ulrici wendet ein, die Ethik lasse sich nicht auf Metaphysik gründen, denn das Fundament müsse dem Begründeten gleichartig (homogen) sein. Allein diese Behauptung ist unrichtig. Unter Fundament der sittlichen Ordnung kann man doch nur die Ursachen derselben verstehen. Ist es nun richtig, daß die Ursachen dem Verursachten gleichartig sein müssen? Ganz gewiß nicht. Man unterscheidet innere und äußere Ursachen. Müssen nun etwa die inneren Ursachen, d. h. die Bestandtheile einer Sache, dieser gleichartig sein? Müssen die Bestandtheile des Wassers schon Wasser, die Bestandtheile einer Maschine schon eine Maschine sein? Niemand wird das behaupten [2]. Handelt es sich aber um die äußeren Ursachen, d. h. die bewirkende und die Zweckursache, so ist es noch einleuchtender, daß Ursache und Wirkung nicht gleichartig zu sein brauchen. Die bewirkende Ursache des Hauses ist der Baumeister, die des Kleides der Schneider. Sind hier etwa Ursache und Wirkung

[1] Man vgl. beispielsweise G. v. Gizycki (Moralphilosophie. 1888. S. 495 u. 535), der aus seinen metaphysischen Ansichten über Natur und Entstehung des Menschen und der Welt beweisen will, daß jede Ethik, die vom Dasein Gottes u. s. w., also von einer andern Metaphysik ausgehe, unhaltbar sei. Man sieht, es handelt sich nicht um Metaphysik überhaupt, sondern bloß um jene Metaphysik, die am Dasein eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes festhält.

[2] S. Gutberlet, Ethik und Naturrecht S. 75.

gleichartig? Die Zweckursache der Arznei ist die Gesundheit. Ist da Gleichartigkeit vorhanden?

5) Endlich sei noch als letzte Richtung, welche die Vernunft in sittlichen Fragen unterschätzt, der Moralskepticismus erwähnt, der von vornherein auf die Aufstellung allgemein giltiger, wissenschaftlicher Grundsätze in Beziehung auf die sittliche Ordnung verzichtet und sich damit begnügt, an der Hand der Erfahrung gewisse praktische Verhaltungsmaßregeln für die augenblicklich gegebenen Verhältnisse aufzustellen. In der Wissenschaft hat natürlich diese Richtung keine Vertreter. Wer wollte eine wissenschaftliche, allgemein giltige Sittenlehre aufstellen, wenn er keine für möglich hält? Im praktischen Leben begegnet man aber nicht selten Männern, welchen der Moralskepticismus als Ruhebett dient, auf dem sie sich behaglich — unbekümmert um vorgebliche allgemeine Grundsätze der Sittlichkeit — der Genüsse dieses Lebens erfreuen.

III.

Eintheilung der Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie wird seit Thomasius und Kant vielfach eingetheilt in die Sittenlehre (Ethik) und Rechtslehre. Diese Eintheilung geht von der Anschauung aus, Recht und Sitte seien zwei voneinander unabhängige Gebiete. Entsprechend dieser Auffassung wurden dann auch die Sittenlehre und Rechtslehre als verschiedene Wissenschaften in getrennten Lehrbüchern behandelt. Diese Auffassung ist aber, wie wir später nachweisen werden, unhaltbar. Das Recht gehört als wesentlicher Theil zur sittlichen Ordnung, ähnlich wie die Gerechtigkeit zu den sittlichen Tugenden zählt; es darf also nicht als etwas außerhalb der Sittenlehre Liegendes betrachtet werden.

Faßt man die genannte Unterscheidung so auf, daß in der Sittenlehre nur das behandelt wird, was rein sittlich, nicht rechtlich ist, in der Rechtslehre dagegen dasjenige, was zugleich rechtlich und sittlich ist, so kann dieselbe nicht einfachhin als unrichtig bezeichnet werden, aber sie bleibt Zweideutigkeiten unterworfen und kann leicht zur Kant'schen Trennung von Recht und Sitte führen.

Wir ziehen deshalb folgende, schon mehrfach angenommene Eintheilung vor, die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt. Wir scheiden die Moralphilosophie in zwei Theile. Im ersten und allgemeinen Theile entwickeln wir die allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns, auch insofern es zum Gebiete des Rechtes gehört. Im zweiten und besondern Theile werden wir die aufgestellte allgemeine Theorie auf die einzelnen concreten Verhältnisse des Menschen anwenden. Der erste Theil entwickelt und begründet also die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der gesammten sittlichen Ordnung, der zweite zieht aus diesen allgemeinen Grundsätzen Folgerungen für das Handeln des Menschen nach den verschiedenen Lebenslagen, in denen er sich befinden mag.

Erster Theil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Bevor wir den positiven Aufbau der Theorie des sittlich Guten beginnen, üssen wir eine doppelte Grundlage legen.

Gegenstand der Moralphilosophie sind die sittlichen Handlungen des Menschen. un können aber die Handlungen nur aus der Natur des Handelnden voll= indig begriffen werden. Bevor wir daher an die sittliche Seite der mensch= hen Handlungen herantreten, müssen wir die Natur des Menschen und seines andelns von der physischen Seite untersuchen, soweit es für unsere Zwecke enlich ist (Buch I).

Wie von der Natur, so hängt die Beurtheilung der Handlungen des lenschen auch von dem letzten Ziel desselben ab. Des Menschen Hand= ngen können offenbar nur richtig sein, wenn sie ihn zu seinem letzten und chsten Ziele führen. An zweiter Stelle (Buch II) werden wir deshalb vom iel und Ende des Menschen handeln.

Auf dieser doppelten Grundlage ist es dann leicht festzustellen, worin is sittlich Gute und Böse bestehe, und woran es erkannt werde. An itter Stelle (Buch III) werden wir mithin die wahre Norm des sittlich uten bestimmen und gegen irrige Ansichten vertheidigen. Hieran schließen h dann die näheren Ausführungen: a) über die verschiedenen Bestand= ieile und Quellen des sittlich Guten (Buch IV); b) über die Ursachen s sittlich guten Handelns, nämlich das Gesetz (Buch V) und das Gewissen 3uch VI); c) über die Eigenschaften, die das sittliche Handeln begleiten er sich aus ihm ergeben, nämlich die Sünde und das Verdienst (Buch VII).

An letzter Stelle (Buch VIII) wird endlich vom Rechte im allgemeinen Theorie des Rechts) die Rede sein. In diesem Theile verlassen wir schon in wa die ganz allgemeine Betrachtungsweise, welche die vorausgehenden Theile r Moralphilosophie kennzeichnet, und wenden uns einer besondern Rücksicht i, die nur einem Theile des sittlichen Handelns zukommt. Weil es sich ber doch um die Entwicklung allgemeiner Begriffe und Grundsätze handelt, ziehen wir auch diesen Theil in die allgemeine Moralphilosophie. Derselbe ildet gewissermaßen einen natürlichen Uebergang zur besondern und angewandten Roralphilosophie.

Im ersten und zweiten Buche behandeln wir also die nothwendigen 3rundlagen und Voraussetzungen des sittlich Guten, im dritten und vierten

das sittlich Gute in sich, im fünften und sechsten in seinen Ursachen, im siebenten in seinen Wirkungen. Das achte Buch endlich handelt vom Recht im allgemeinen.

In einem Anhang zum ersten Theil lassen wir noch einen ziemlich ausführlichen Ueberblick über die sittlichen Anschauungen und Grundsätze der verschiedensten Völker des Alterthums und der Neuzeit folgen. Dem Moralskepticismus gegenüber, der sich so gern auf die große Mannigfaltigkeit, ja auf den scheinbaren Widerspruch der sittlichen Ansichten der verschiedenen Völker beruft, um dadurch seiner Verzweiflung an der Aufstellung allgemein giltiger, unveränderlicher Grundsätze der Sittlichkeit einen Schein von Berechtigung zu geben, ist es wichtig, den Nachweis zu liefern, daß es trotz mancher Verschiedenheiten doch eine Summe von sittlichen Grundsätzen gibt, die man als ein Gemeingut aller Menschen zu allen Zeiten und Orten bezeichnen kann. Um jedoch den Leser nicht wiederholt durch geschichtlich-ethnographische Abschweifungen mitten in den theoretischen Erörterungen zu stören, haben wir diesen Ueberblick in einen Anhang verwiesen.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Den Ausgangspunkt und die Grundlage der Moralphilosophie muß nothwendig die genaue Kenntniß des Menschen selbst bilden. Tiefwahr bezeichnete schon die griechische Philosophie als die Grundlage aller Weisheit die Selbsterkenntniß: Γνῶθι σαυτόν [1]. Das Handeln und folglich auch die Gesetze des Handelns müssen vor allem der Eigenart, der Natur des Handelnden angepaßt sein. Niemand wird einem Knaben Verhaltungsmaßregeln geben, die bloß für den Erwachsenen passen, oder von einem Bauern und Handwerker verlangen, daß er sein Benehmen einrichte wie ein Gebildeter aus den höheren Klassen der Gesellschaft. Wenn wir bei Aufstellung von Verhaltungsmaßregeln sogar auf solche zufällige und untergeordnete Unterschiede Rücksicht nehmen müssen, so muß um so mehr die ganze Natur des Handelnden selbst nach ihren wesentlichen Eigenschaften berücksichtigt werden. Wir zweifeln auch nicht daran: ein großer Theil der vielen Verirrungen, denen wir in neuerer Zeit auf moralphilosophischem Gebiete begegnen, hat darin seine Ursache, daß man die schon

---

[1] Schon vor den griechischen Philosophen hatte der älteste chinesische Weltweise, Lao-tse, den Grundsatz aufgestellt: „Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, erleuchtet." Vgl. Vict. v. Strauß, Lao-tse's Taò Tĕ King. Leipzig 1870. S. 160.

von der griechischen Philosophie so nachdrücklich betonte Grundlage derselben verlassen. Nur auf dem sichern, unzerstörbaren Boden der klar erkannten menschlichen Natur kann man zu sicheren Ergebnissen in der Moralphilosophie gelangen.

Hier sind wir jedoch in einer etwas mißlichen Lage. Die Erforschung der menschlichen Natur ist nicht die Aufgabe der Moralphilosophie, sondern der Anthropologie (Psychologie). Die Moralphilosophie muß die sicheren Resultate der Anthropologie, soweit sie nothwendig sind, um eine klare Idee von der Natur des Menschen zu haben, voraussetzen und auf dieser Grundlage weiterbauen. Es zeigt sich hier wieder, wie widersinnig es ist, eine Ethik ohne metaphysische Grundlage aufbauen zu wollen. Streng genommen könnten wir uns also unsere Aufgabe leicht machen, indem wir den Leser einfach an die Anthropologen verwiesen, um von ihnen das Genauere über das Wesen des Menschen zu erfahren.

Doch in Anbetracht der vielen unklaren, verworrenen und unrichtigen Begriffe in Bezug auf die Natur des Menschen und seine Stellung im Weltganzen, denen man heute so häufig begegnet, halten wir es für angerathen, ja geradezu für nothwendig, hier die wichtigsten Grundwahrheiten der Anthropologie, deren wir für unsere moralphilosophischen Zwecke bedürfen, kurz zusammenzustellen und zu begründen.

§ 1.

Der Mikrokosmos.

Mit vollem Rechte hat schon die Philosophie der Vorzeit den Menschen die Welt im kleinen (Mikrokosmos[1], mundus abbreviatus, minor mundus) genannt.

1. Mit der anorganischen Welt hat der Mensch die Stoffe gemein, aus denen er gebildet ist, sammt deren physischen und chemischen Kräften. Wie der Krystall oder der Fels unterliegt auch er dem Gesetze der Schwere, der Anziehung und Abstoßung, ist auch er dem Einfluß der Wärme und Kälte unterworfen u. s. w.

2. Mit den Pflanzen theilt er das vegetative Leben, wenn auch in höherer Weise. Wie der Baum, so ernährt sich auch der Mensch, wächst, pflanzt sich fort, stirbt wieder ab.

3. Auch das noch höhere sinnliche Leben der Thierwelt finden wir im Menschen wieder. Aehnlich wie das Thier, das ihm seine Lasten trägt und seine Nahrung und Kleidung bietet, ist auch der Mensch mit sinnlicher Wahrnehmung und mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen begabt. Das Thier ist nicht an die Scholle gebunden, es kann und soll selbst das zur Erhaltung und Entwicklung Nothwendige suchen, das Schädliche fliehen. Zu diesem Zwecke ist es mit sinnlichem Erkennen und Begehren ausgerüstet. All die sinnlichen Regungen, die wir als Aeußerungen dieser Fähigkeiten am Thiere wahrnehmen, finden wir irgendwie im Menschen wieder, so die sinnlichen Regungen der Freude, des Schmerzes, Zornes, der Furcht u. s. w.

---

[1] Aristot. Physic. l. 8. c. 2. 252 b 26.

4. So vereinigt also der Mensch in sich alles, was wir sonst in der sichtbaren Natur außer ihm wahrnehmen; er ist schon deshalb die Welt im kleinen. Aber über all das Genannte hinaus ist ihm die kostbarste Himmelsgabe, die geistige, unsterbliche Seele mit Verstand und Willen verliehen, die ihm seine herrschende Stellung in der sichtbaren Schöpfung anweist.

a) Schon die aufrechte Stellung, die ihn vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet, deutet darauf hin, daß wir in ihm nicht bloß ein höher entwickeltes „Säugethier" vor uns haben. Selbst bei den entartetsten Völkerstämmen finden wir die dem Thiere versagte articulirte Sprache, durch die der Mensch seine Gedanken und Absichten anderen mittheilen kann. Ja manchmal treffen wir bei ganz niedrig stehenden, verwahrlosten Völkern, wie z. B. bei den Buschmännern, eine höchst biegsame, formenreiche, feingebaute Sprache, „in deren Entwicklung ein unendlicher Betrag geistiger Arbeit aufzuwenden war"[1]. Nur der Mensch gebraucht künstliche Waffen, die das Werk des erfindenden Geistes sind; nur er kennt das Feuer und die künstliche Zubereitung der Nahrung. Umsonst haben manche Anhänger der Entwicklungslehre, welche den Menschen zu einem bloßen „höher entwickelten Wirbelthier" herabwürdigen möchten, nach Menschen in einem thierähnlichen Zustande gespürt. Wirklich hatte man schon im Eifer affenähnliche Menschen gefunden, „die in Horden beisammen leben, größtentheils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend, die das Feuer nicht kennen und als Waffen nur Knüttel und Steine gebrauchen, wie es die höheren Affen zu thun pflegen"[2]. Doch die schönen Phantasiegebilde zerrannen bald vor den Thatsachen. Heute ist kein ernster Völkerkundiger, der nicht zugäbe, daß nach unseren Kenntnissen auch die verkommensten Stämme durch eine unermeßliche Kluft von dem Thiere getrennt sind[3]. Auch das Schamgefühl, das ganz allgemein bei allen Völkern sich findet[4], dagegen allen Thieren gänzlich mangelt, beweist, daß der

---

[1] S. Ratzel, Völkerkunde I. 1885. S. 22 und 68. Auch von den Völkern Paraguay's berichtet Dobrizhofer (Historia de Abiponibus t. II. c. 16), daß man wahrhaft staunen müsse über das Kunstgemäße ihrer Sprachen.

[2] Bei Peschel, Völkerkunde. 1885 (6. Aufl.). S. 136.

[3] Eine der hervorragendsten Autoritäten auf diesem Gebiete, Johannes Ranke (Der Mensch, II. Bd.: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Rassen. Leipzig 1887. S. 359), faßt das Ergebniß seiner Beobachtungen in folgende Worte zusammen: „Es existiren in der Gegenwart in der gesammten bekannten Menschheit weder Rassen, Völker, Stämme oder Familien, noch einzelne Individuen, welche zoologisch als Mittelstufen zwischen Mensch und Affe bezeichnet werden könnten."

Aehnlich drückte sich Professor Virchow auf der Naturforscherversammlung in Wiesbaden (21. September 1887) aus. Menschliche Ueberreste sind uns nach ihm erst aus der Tertiärzeit erhalten. Und diese Ueberreste beweisen, daß die diluvialen Menschen „keine unvollkommenere Organisation besaßen als unsere heutigen Wilden". „Nachdem wir in den letzten Jahren Eskimos und Buschmänner, Araukaner und Kirgisen in Europa gesehen haben, nachdem von allen den als niederste bezeichneten Rassen wenigstens Schädel zu uns gebracht sind, kann keine Rede mehr davon sein, daß irgend ein Stamm jetziger Wilden wie ein Zwischenglied zwischen den Menschen und irgend einem Thier angesehen werden dürfte."

[4] S. Ratzel, Völkerkunde I, 62. Aehnlich sagt Schurtz in seinen „Grundzügen der Philosophie der Tracht": „Das Schamgefühl fehlt nirgends gänzlich, und dementsprechend auch wenigstens eine nothdürftige Schamhülle."

Mensch einen höhern Adel besitzt. Wäre der Mensch nur ein reines Sinnenwesen, so ließe sich das Schamgefühl gar nicht erklären. Dieses setzt voraus, daß es etwas Höheres und Vornehmeres in uns gibt, das durch gewisse uns mit den Thieren gemeinsame Verrichtungen sich sozusagen erniedrigt fühlt und deshalb bestrebt ist, „einen Schleier zu werfen über alle gleichsam unverdienten Erniedrigungen, die uns der Haushalt unseres thierischen Leibes auferlegt“[1].

b) Führte uns schon der Vergleich mit den übrigen Wesen der sichtbaren Schöpfung zur Annahme eines höher gearteten Princips im Menschen, so wird dies noch mehr der Fall sein, wenn wir seine Thätigkeiten genauer ins Auge fassen. Wie laut und deutlich spricht doch für die Geistigkeit der menschlichen Seele das Denken des Menschen, welches ihn so unermeßlich hoch über die Sphäre des Thieres hinaushebt. Dem Thiere fehlen alle geistigen Begriffe. Es weiß nichts von Ursache und Wirkung, von Nothwendigkeit und Unmöglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, von Tugend und Laster, Pflicht und Recht. Das ist ihm eine verborgene Welt, in die nur das geistige Auge des Menschen zu dringen vermag. Man frage das Thier, was Wahrheit und Schönheit sei, wie der Pythagoreische Lehrsatz bewiesen werde, was es von den Kepler'schen Planetengesetzen, von dem Newton'schen Attractionsgesetz, von der Zukunft des Telephons und der elektrischen Beleuchtung, von dem Dreibund, von der Antisklavereibewegung, von den Zukunftsplänen des Socialismus halte. Auf alle diese und unzählige andere Fragen, die des Menschen Leben tagtäglich bewegen, wird es ewig stumm bleiben. Selbst der beschränkteste Mensch hat geistige Begriffe, er kann die Beziehungen der Dinge zu einander erfassen und sie beurtheilen, er kann weinen und lachen. Aber noch kein Thier hat es zum Lachen gebracht.

c) Dem Verstande entspricht der geistige Wille des Menschen, der nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen, das ihm mit dem Thiere gemeinsam ist, am Sinnlichen, Gegenwärtigen haften bleibt oder nur nach dem strebt, was man sehen, riechen, hören, betasten und schmecken kann. Der Wille des Menschen strebt über das Sinnfällige hinaus zu höheren, idealen Gütern. Ja gerade auf diesem höhern Gebiete liegen die vorzüglichsten Gegenstände seines Strebens: Wahrheit, Ehre, Ruhm, Tugend, Schönheit, Ordnung und wie die übersinnlichen Güter alle heißen. Noch mehr, über alle die vergänglichen Güter hinaus strebt er nach Unsterblichkeit, nach unwandelbarem, nie endendem, vollkommenem Glück. Darum pflanzt er so gerne noch am Grabe ein Zeichen der Hoffnung auf.

Wie ganz anders in der Thierwelt! Auch das Thier sieht das Funkeln des Sternenhimmels in stiller Nacht. Aber in seiner Brust regt sich keine Sehnsucht nach einer höhern, bessern Welt, nach einem ewigen, nie endenden Glück. Den Materialisten kann man mit Recht fragen, wie sollten Stickstoff und Sauerstoff, mögen sie noch so künstlich verbunden sein, dazu kommen, an Gerechtigkeit, Wahrheit und Unsterblichkeit Geschmack zu finden?

d) Hätte der Mensch übrigens nichts als das Selbstbewußtsein, der Adel seiner geistigen Seele wäre zweifellos. Nur der Mensch allein vermag sich als einheitlichen Träger aller Lebenserscheinungen zu erkennen und zu sich

[1] Peschel, Völkerkunde S. 179.

selbst zu sagen: Ich. Mitten im Wechsel aller Erscheinungen in uns wissen wir, daß wir dasselbe Einzelwesen sind und bleiben, und daß wir die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen tragen. Mit Recht hat jemand gesagt, er werde vom Pferde steigen, sobald dieses zu sich selber spreche: Ich.

e) Die geistigen Kräfte des Verstandes und Willens sind die Schwungräder, denen das Menschengeschlecht seinen erstaunlichen Fortschritt auf allen Culturgebieten verdankt. Im Thierreich ist alles an die starre Schablone gebunden. Der junge Vogel macht sein erstes Nest ebenso vollkommen als sein letztes, und die Vögel von heute verstehen ihr Handwerk nicht besser als ihre Vorgänger vor Jahrtausenden. Das Thier leistet Kunstvolles, aber es hat selbst kein Bewußtsein davon. Ein Weiserer hat für es gedacht und ihm den unbewußten Kunsttrieb in die Natur gelegt. Vom Instinct getrieben, muß es zur Verwirklichung des Weltplanes ausführen, was ihm vom obersten Werkmeister zugewiesen ist. Der Mensch aber nimmt mit Bewußtsein an der Verwirklichung dieses Planes theil. Er kann sein eigenes Thun und Lassen überdenken, sich neue Ziele setzen und neue Mittel dazu erfinden, immer mehr die gesammte Natur seiner Herrschaft unterwerfen und so von Stufe zu Stufe in der Cultur fortschreiten. Kein Thier ist, rein physisch betrachtet, so wenig zum rauhen Kampf ums Dasein befähigt als der Mensch, aber zum Ersatz ist diesem die Vernunft gegeben, die ihn zum Herrn der Erde stempelt. Selbst die verborgenen Kräfte der Erde müssen ihm dazu dienen, seine Gedanken von Pol zu Pol zu tragen, über Flüsse und Meere baut er seine Brücken und Straßen, und die Blitze des Himmels weiß er unschädlich zu machen [1]. Wir

---

[1] Wir können es uns nicht versagen, die herrlichen Strophen hierherzusetzen, mit denen Sophokles in seiner Antigone (332 ff.) die Herrschaft des Menschen über die Natur schildert:

Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts
Ist gewaltiger als der Mensch.
Denn selbst über die düstere
Meerflut zieht er, vom Süd umstürmt,
Hinwandelnd zwischen den Wogen
Den rings umtosten Pfad.
Die höchste Göttin auch, die Erde,
Zwingt er, die ewige, nie sich erschöpfende,
Während die Pflüge sich wenden von Jahr zu Jahr,
Wühlt sie durch der Rosse Kraft um.

Flüchtiger Vögel leichten Schwarm
Und wildschweifende Thier' im Wald,
Auch die wimmelnde Brut des Meers
Fängt er, listig umstellend, ein
Mit netzgeflochtenen Garnen,
Der vielbegabte Mensch,
Bezähmt mit schlauer Kunst des Landes
Bergedurchwandelndes Wild, und den mähnigen
Nacken umschirrt er dem Roß mit dem Joche rings,
Wie dem freien Stier der Berghöh'n.

Und das Wort und den luftigen Flug
Des Gedankens erfand er, ersann
Staatordnende Satzungen, weiß dem ungastlichen
Froste des Reifes und

rühmen uns der großartigen Fortschritte, deren Zeugen wir sind, und mit Recht. Aber indem wir diese Fortschritte freudig anerkennen, wollen wir nicht den Urheber derselben zum bloßen Säugethier erniedrigen.

5. Der Mensch ist also nicht bloß, wie der Materialismus will, die „Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" (Moleschott). Die materialistische Auffassung des Menschen ist nicht der Theil eines philosophischen Systems, sondern bedeutet vielmehr den Bankerott der Philosophie.

Ebenso unhaltbar als der Materialismus ist auch der Pantheismus, der alle lebenden und leblosen Wesen um uns her nur als Veränderungen und Erscheinungen einer einzigen, alles umfassenden Substanz ansieht. Scheinbar ist der Pantheismus das Gegentheil vom Materialismus, indem dieser die ganze Welt in eine Unzahl von Atomen auflöst, die bloß äußerlich durch Anziehung und Abstoßung zusammenhängen, während der Pantheismus alles Seiende in ein einziges Wesen zusammenschmelzt. Im Grunde berühren sich aber doch beide Systeme gar sehr und führen zu einander über.

Die Unhaltbarkeit des Pantheismus ergibt sich a) schon aus seinem schreienden Widerspruch mit der Thatsache des Bewußtseins. Jeder vernünftige Mensch ist sich in der unzweideutigsten Weise bewußt, daß er von allen übrigen Menschen und noch viel mehr von den anderen Naturwesen gänzlich verschieden ist, daß er als selbständiges, unabhängiges, von allen übrigen getrenntes Einzelwesen für sich besteht. Wenn jemand einen andern wegen Betrug oder Beschimpfung vor Gericht belangt, so setzt er voraus, daß er sich nicht selbst betrogen und beschimpft habe. Wer einen Adler hoch über dem Bergesgipfel sich wiegen sieht, weiß, daß er der Wahrnehmende, der Adler aber der wahrgenommene Gegenstand ist, und daß sie beide voneinander verschieden sind. Die folgerichtige Alleinslehre muß das alles in Abrede stellen.

b) Sie muß deshalb auch zu den unsinnigsten Annahmen führen. Gott muß gewiß als ewiges, unwandelbares, unendlich vollkommenes, weises und heiliges Wesen gedacht werden. Was wird aus diesem unendlichen Wesen im Pantheismus? Seht, wie es sich als Erde um die eigene Achse dreht, dort als Sturmwind daherbraust, wieder an einer andern Stelle als tobender Strom die Länder überschwemmt und die Menschen, d. h. sich selbst, in den Fluten begräbt. Hier leidet er auf dem Krankenbette an der Gicht oder am Podagra, dort wird er als Kind geboren oder als Leichnam zu Grabe getragen. In dem einen ist er ein christlicher Heiliger, in dem andern ein Freimaurer oder Wüstling, im dritten tobt er als Wahnsinniger und hält sich für den Kaiser von Rußland, wieder in einem andern muß er als Meineidiger oder Ehebrecher ins Zuchthaus wandern. Doch hören wir auf. Besser keinen Gott als einen solchen pantheistischen, der unser Mitleid verdient.

Zeus' Regenpfeilen zu entflieh'n;
Ueberall weiß er Rath;
Rathlos trifft ihn nichts
Zukünftiges; vor dem Tode nur
Späht er kein Entrinnen aus;
Doch wider schwere Seuchen wohl
Fand er Heilung.

§ 2.

Der Mensch als Person.

1. Der Mensch ist nicht bloß ein Knäuel von Atomen und Massentheilchen, wie der Materialismus will; er ist auch nicht eine bloße Erscheinung einer einzigen, alles umfassenden Substanz im Sinne des Pantheismus; sondern er ist ein von allen übrigen getrenntes, selbständiges, in sich bestehendes Wesen, mit anderen Worten: er ist eine Substanz, ein Individuum. Er ist auch nicht mehrere Substanzen, sondern eine einzige, freilich aus verschiedenen Bestandtheilen, aus Leib und Seele zusammengesetzte Substanz. In dieser Beziehung kommt dem Menschen alles zu, was sich auch in anorganischen Wesen aus dem Begriff einer Substanz und eines Individuums ergibt.

2. Der Mensch ist jedoch nicht bloß eine Substanz wie jede andere, er ist eine organisirte Substanz oder ein einheitlicher, lebendiger Organismus. Unter Organismus versteht man ein zusammengesetztes Wesen, dessen einzelne Theile Werkzeuge (ὄργανα) des Ganzen, also nicht um ihrer selbst, sondern des Ganzen wegen vorhanden sind. Dieser Bedeutung entsprechend haben die einzelnen Theile eine von den übrigen verschiedene Structur und Thätigkeit und einen eigenen unmittelbaren Zweck, sind aber dem Wohle des Ganzen untergeordnet, so daß sie durch gegenseitige Hilfe zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles geordnet zusammenwirken. In der Pflanze z. B. haben die Wurzeln, Blätter und Blüten u. s. w. einen eigenen, unmittelbaren Zweck und dem entsprechend auch eine von den übrigen verschiedene Beschaffenheit. Die Wurzel hat die Aufgabe, den Nahrungsstoff für die ganze Pflanze aus dem Boden zu saugen. Dieser Aufgabe entspricht ihre Einrichtung. Doch ist die Thätigkeit der Wurzel dem Wohle der ganzen Pflanze untergeordnet, und von dieser Unterordnung hängt auch ihr eigenes Gedeihen ab. Aehnliches gilt von den übrigen Theilen. Alle Theile wirken in dieser Weise in gegenseitiger Unter- und Ueberordnung zu einem einheitlichen Zweck zusammen. Es scheint uns selbstverständlich, daß die innere Zusammenfassung so verschiedenartiger Theile zu einem einheitlichen Ganzen, welches sich von innen heraus entwickelt, ergänzt und vermehrt, nicht nur einen weisen Werkmeister, sondern auch ein inneres, alle Theile zusammenfassendes, einheitliches Princip voraussetzt. Erst dieses Lebensprincip verleiht dem Ganzen die von innen herauskeimende, einheitliche Lebensthätigkeit und macht es zum einheitlichen Träger aller seiner Thätigkeiten.

Ein Blick auf den Menschen zeigt uns, daß auch er ein einheitlicher, lebendiger Organismus ist. Ja, selbst in Bezug auf leibliche Organisation steht der Mensch an der Spitze der ganzen sichtbaren Natur. Im ganzen genommen ist sein Organismus der vollkommenste und schönste — ein deutlicher Hinweis auf den höhern Zweck, den er erfüllen soll, nämlich der geistigen Seele als Wohnung und Werkzeug zu dienen.

3. Das Lebensprincip des Menschen ist nicht ein von dem Stoff in seinem Sein und Wirken innerlich abhängiges wie beim Thiere, sondern die geistige, unsterbliche Seele. Deshalb ist der Mensch, und zwar jeder Mensch, auch das Kind vor dem Erwachen des Bewußtseins, eine Person, d. h.

ein für sich bestehendes, vernünftiges Einzelwesen, das sich selbst zum Handeln bestimmen kann. Auch das Thier ist zwar ein für sich bestehendes Wesen und als solches der einheitliche Träger verschiedener Bethätigungen, aber es ist keine Person, weil ihm Vernunft und Wille fehlen. Nur der Mensch vermag sich selbst durch sein Bewußtsein als einheitliches, selbständiges Wesen zu erfassen. Darin liegt die Würde des Menschen, die ihn unermeßlich hoch über das Thier erhebt und zum Herrn der vernunftlosen Schöpfung stempelt.

4. Wir dürfen die Vereinigung zwischen dem Leib und der geistigen Seele des Menschen nicht als eine bloß äußerliche auffassen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie der Herr in seinem Hause, sondern sie vereinigt sich mit ihm zu einem einheitlichen und einzigen Thätigkeitsprincip oder zu einer einzigen Natur. Dieselbe geistige Seele, welche im Menschen denkt und will, ist auch in substantieller Vereinigung mit dem Leibe das Princip seines vegetativen und sinnlichen Lebens. Die geistige Seele durchdringt und umfaßt den ganzen Menschen und verleiht ihm sein eigenthümliches Gepräge. Es ist deshalb auch leicht irreleitend, wenn man von der Doppelnatur des Menschen spricht. Soll dieser Ausdruck nur besagen, daß die Natur des Menschen aus einem materiellen und geistigen Theile zusammengesetzt sei, so ist er richtig. Wollte man aber damit andeuten, im Menschen seien zwei Naturen, so wäre eine solche Auffassung verkehrt. Die Natur ist ja nur das Wesen eines Dinges, insofern dasselbe das Princip seiner eigenthümlichen Thätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber vereinigen sich Leib und Seele im Menschen zu einem einzigen, einheitlichen Thätigkeitsprincip.

Gibt es im Menschen nur eine Natur, so müssen auch alle seine Thätigkeiten untereinander im Zusammenhang stehen, das richtige Verhältniß von Ueber- und Unterordnung zu einander beobachten, damit durch ihr Zusammenwirken das Wohl des Ganzen erreicht werde. Der vegetative und sinnliche Theil sind nicht vom vernünftigen unabhängig, sie sollen sich, ihrer Rangstufe entsprechend, demselben unterordnen. Der Vernunft gebührt die Hegemonie im Menschen, die niederen Theile sollen den Anforderungen der Vernunft entsprechend dienen.

5. Wiewohl die Seele im Menschen eine herrschende Stellung einnimmt und wegen ihrer Geistigkeit in ihrem Dasein und in ihren geistigen Thätigkeiten innerlich vom stofflichen Theile nicht abhängt, ist sie doch kein reiner Geist. Sie hat eine natürliche Veranlagung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem Stoff, dessen sie zur Entfaltung der in ihr wurzelnden Kräfte bedarf. Selbst in ihren rein geistigen Thätigkeiten ist sie vom Leibe äußerlich abhängig. Alles menschliche Erkennen geht von den Sinnen aus; daher der Grundsatz: Nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu; es ist ferner das geistige Erkennen fortwährend an die begleitenden sinnlichen Vorstellungen gebunden, so daß eine Störung in den Sinneswerkzeugen, besonders den inneren, auch unser geistiges Denken hemmt. Diese äußere Abhängigkeit wird ganz mit Unrecht von den Materialisten zu ihren Gunsten ausgebeutet. Sie verwechseln die äußeren Bedingungen des geistigen Erkennens und Wollens mit dem innern Wesen desselben. Uebrigens ist selbst diese äußere Abhängigkeit nicht eine so ausnahmslose, wie es nach den Materialisten der Fall sein müßte. Klare, ruhige Besonnenheit, reifes Urtheil, Umsicht und Weisheit sind oft die

Vorzüge des Greisenalters, in dem die leiblichen Kräfte vielleicht schon seit längerer Zeit zu schwinden begonnen haben.

6. Die innige Vermählung von Leib und Seele zu einem einzigen Thätigkeitsprincip enthüllt uns den innersten Grund für jene merkwürdige Erscheinung, die sowohl den Materialisten als Pantheisten ein ewiges Räthsel bleibt. Wir meinen das wunderbare Gemisch von Hohem und Niederem, von Edelsinn und Gemeinheit, das uns so oft in demselben Menschen begegnet. Der Mensch hat das traurige Vorrecht, thierischer als das Thier sein zu können; er kann sich aber auch zu den höchsten Gipfeln idealen Sinnens und Strebens emporschwingen. Und wie leicht schlägt der Mensch von einem Gegensatz in den andern über! Wie oft wohnen in einem und demselben Herzen dicht nebeneinander Großmuth, Edelsinn, Begeisterung für alles Große und Schöne, und zugleich niedrige Engherzigkeit und gemeine Selbstsucht! Wir reden von Witterungen der Seele, von Stürmen in unserem Herzen, von plötzlichen Uebergängen von der Hoffnung zur Verzweiflung, dann wieder zum Zorn, zum Haß, zur Liebe, zum Weinen, zum Lachen. Alle diese Affecte gehen manchmal in buntem Gewoge im kleinen Menschenherzen durcheinander. Diese Erscheinung kann nur den befremden, der die Zusammensetzung der menschlichen Natur nicht vor Augen behält.

§ 3.

Der Mensch als gesellschaftliches Wesen.

Nach den Anhängern der Abstammungslehre ist alles, was wir um uns her Schönes und Geordnetes sehen, mit Einbegriff der menschlichen Gesellschaft, durch die allmächtige Hand des blinden Entwicklungsprocesses entstanden; deshalb geben sie sich redlich Mühe, uns begreiflich zu machen, wie allmählich von Stufe zu Stufe das eheliche Band, dann die Familie, die Sippe, der Stamm und endlich der vollkommene Staat sich bildete und schließlich zu dem großen gesellschaftlichen Bau sich gliederte, den wir heute vor uns sehen. Neuestens hat Herb. Spencer in seiner „Sociologie“[1] der Einbildungskraft auf diesem Gebiete freien Spielraum gelassen.

Schon einige griechische und römische Schriftsteller, namentlich Lucretius, weideten ihre Einbildungskraft an diesem stufenweisen Entwicklungsgang, der mit einem völlig thierischen Zustande des Menschen beginnt. Zu praktischen Zwecken, insbesondere zur Erklärung des Ursprungs und der Natur des Staates, wurde diese Meinung zuerst von Thom. Hobbes und J. J. Rousseau benutzt. Von da an blieb diese Theorie längere Zeit ein Grunddogma der Staatslehre.

Es ließ sich erwarten, daß diese Theorie, die zu den Grundgedanken der Entwicklungslehre so gut paßt, von den Darwinisten zu ihrem Zweck benutzt werden würde. Natürlich trieb sie ihre Lehre vom Kampf ums Dasein mehr auf die Seite von Hobbes als von Rousseau. Wie wilde Thiere lebten die Menschen ursprünglich in beständiger gegenseitiger Befehdung. Die Ehe kannte man noch nicht. „Wir müssen also mit einem Zustand beginnen, in welchem

[1] Principien der Sociologie, übers. von Vetter. II. Bd. Stuttgart 1888. III. Bd. 1889.

ie Familie, wie wir sie auffassen, noch gar nicht existirt. In den zuerst sich ilbenden lockeren Gruppen der Menschen gibt es keine feststehende Ordnung :gend welcher Art, alles ist unbestimmt und unstät. Gerade wie die Beiehungen der Menschen zu einander höchst unsicher sind, so auch die Beziehungen wischen Mann und Weib."[1] Gänzlich mangelten ihnen „jene Ideen und Gefühle, welche bei civilisirten Völkern der Ehe ihre Heiligkeit verleihen"[2].

Fragen wir nach den Thatsachen, auf die sich diese Behauptung stützt,) werden auch unsere bescheidensten Ansprüche nicht befriedigt. Anstatt uns Völker ohne häusliche oder staatliche Ordnung zu zeigen, begnügt man sich it dem Hinweis auf die mannigfachen Mißbräuche, denen man bei vielen Völkern begegnet. Dazu gehören die Leichtigkeit der Ehescheidung, die niedrige Stellung des Weibes, das wie eine Waare gebraucht und verkauft wird, auch ie Vielweiberei und Vielmännerei u. dgl.

Aber all diese Thatsachen würden nur dann zu Gunsten des Darwinismus prechen, wenn sie sich bloß unter Voraussetzung seiner Hypothese erklären ließen. Dem ist jedoch nicht so. Sie lassen sich ebenso gut, ja noch besser durch Ent:rtung und Verkommenheit erklären. Wollten wir nach der Weise Spencers verfahren, so könnten wir mit ebenso viel Recht aus den zahlreichen Verbrechen, die heute gegen die Heiligkeit der Ehe, gegen die Keuschheit in unseren Großstädten begangen werden, schließen, zur Zeit des Tacitus müsse die heliche Keuschheit unter den Germanen nahezu unbekannt gewesen sein. Und och würden wir durch diese Behauptung die Wahrheit auf den Kopf stellen.

Daß in der That lockere eheliche Verhältnisse, Häufigkeit unsittlicher Verrechen nicht mit niedriger Entwicklung zusammenhängen, geht schon daraus ervor, daß nach Spencers eigenem Geständniß oft bei den allerniedrigsten ind uncivilisirtesten Völkern eine hohe Achtung vor ehelicher Treue herrscht. So ist bei den Veddahs auf Ceylon die Ehescheidung unbekannt[3]. Auch den onst in mancher Beziehung sehr entarteten Fidschianern wird große Sittenreinheit nachgerühmt.

Freilich, wer die Abstammungslehre als ein Dogma ansieht, wird überall Bestätigungen für seine Ansicht zu finden glauben. Der wird sogar mit Spencer in der altrömischen Eheschließung durch Confarreatio, d. h. durch gemeinschaftliches Essen eines Kuchens, einen Hinweis darauf finden, „daß die rühesten Hochzeitsgebräuche nichts weiter waren als ein etwas formeller Anfang des Zusammenlebens", und dergleichen Thatsachen haben „natürlich eine noch frühere Zeit zur Voraussetzung, wo das Zusammenleben ohne jede Förmichkeit begann"[4].

Solchen willkürlichen Hypothesen gegenüber genügt es, auf die allgemeine und unläugbare Thatsache hinzuweisen, daß wir immer und überall die Menschen nicht nur in Familien, sondern auch in mehr oder minder entwickelten politischen Gemeinwesen vereinigt finden[5]. Aus dieser all-

---

[1] Spencer, Principien der Sociologie II, 197. [2] A. a. O. S. 199.
[3] A. a. O. S. 303; Peschel, Völkerkunde. 1885. S. 239.
[4] Spencer a. a. O. S. 198.
[5] Vgl. Peschel a. a. O. S. 252; Ratzel, Völkerkunde I, 87: „Kein Volk, das wir kennen, ist ohne politische Organisation."

gemeinen Erscheinung sind wir zu schließen berechtigt, daß die Gesellschaft in irgend welcher Form nicht eine willkürliche Erfindung, sondern in der Natur des Menschen begründet ist.

Ein Blick auf die Beschaffenheit des Menschen, wie wir ihm überall begegnen, zeigt auch klar, daß er von Natur aus zum geselligen Leben veranlagt und bestimmt ist. Schon die Sprache ist ein Beweis, daß die Menschen miteinander verkehren, sich gegenseitig ihre Gedanken und Wünsche mittheilen sollen. Hierzu kommt, daß auch die Liebe ein einigendes Band um die Menschen schlingt. Der Durchschnittsmensch ist nicht das wilde, selbstsüchtige Thier, zu dem ihn Hobbes und viele Entwicklungslehrer stempeln. Sein Herz ist von Natur geneigt, andere zu lieben, sich mit ihnen zu freuen und ihnen Gutes zu thun. Selbst dem Unbekanntesten wird jeder nicht völlig Verdorbene gerne einen Liebesdienst erweisen, z. B. ihn vor schwerem Schaden, vor der Gefahr, sich zu verirren, bewahren, wenn dies keine große Mühe kostet. Viel stärker und inniger ist selbstverständlich die Liebe zu denen, welche durch Familienbande, durch Lebensgemeinschaft oder Wohlthaten mit uns verknüpft sind.

Vor allem spricht für die gesellschaftliche Natur des Menschen seine allseitige Hilfs- und Unterstützungsbedürftigkeit. Selbst in rein physischer Beziehung ist der Mensch viel größeren Bedürfnissen unterworfen und mehr auf fremde Hilfe angewiesen als die Thiere. Kein Thier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Alle Thiere sind bald nach ihrer Geburt mit einer passenden, sich zweckmäßig nach den Jahreszeiten ändernden Bekleidung versehen. Nur dem Menschen fehlt eine solche. Er muß den Thieren ihre Bekleidung nehmen, um seine Blöße zu bedecken. Alle Thiere sind mit einer natürlichen Schutzwaffe gegen ihre Feinde ausgerüstet. Nur dem Menschen gebricht es an solchen Waffen. Alle Thiere finden die ihnen zuträgliche Nahrung in der Natur schon vorräthig. Der Tisch ist für sie schon gedeckt. Nur der Mensch muß sich seine Nahrung zum großen Theil künstlich zubereiten. Alle Thiere sind von Haus aus mit den ihnen nöthigen Kunstfertigkeiten und Trieben zum Bau ihrer Nester und Höhlen, zur Erwerbung der Nahrung, zur Wanderung u. dgl. ausgerüstet. Sie brauchen nichts zu lernen, sie sind geborene Künstler. Der Mensch dagegen weiß nur das, was er mühsam durch jahrelange Anstrengung erlernt[1].

Zum Ersatz für die ihm fehlenden physischen Vortheile sind dem Menschen Vernunft und Wille verliehen. Damit er diese kostbaren Himmelsgaben nicht in Unthätigkeit verkümmern lasse, ist ihm sehr zweckmäßig ein vielseitiges Bedürfniß als beständige Triebfeder zu emsigem Schaffen beigegeben worden. Wäre für den Menschen in physischer Weise so gesorgt wie für die Thiere, so würde er das Talent seiner geistigen Fähigkeiten in der Erde vergraben.

---

[1] Die hier angedeuteten Gedanken haben wir ausführlicher entwickelt in „Sittenlehre des Darwinismus". Freiburg 1885. S. 35 ff. Die angegebenen unläugbaren Thatsachen sind für die Descendenztheorie unseres Erachtens geradezu vernichtend. Nach der Theorie der Zuchtwahl oder des Ueberlebens des Tauglichsten ist der Mensch das „höchstentwickelte" Lebewesen. Er hat also alle anderen Mitbewerber im Kampf ums Dasein aus dem Felde geschlagen. Er müßte also auch durch die natürlichen, auf dem Wege der Vererbung erworbenen Eigenschaften am besten für den Kampf ums Dasein ausgerüstet sein. Ist dem nun wirklich so? Das gerade Gegentheil ist der Fall.

Mit der Vernunft ist aber dem Menschen nicht bloß ein Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse, sondern zugleich eine Quelle von noch viel höheren und umfassenderen Bedürfnissen verliehen worden. Der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit des Verstandes und Willens entsprechend ist auch das Gebiet der geistigen Bedürfnisse ein unermeßliches, auf dem sich der Gesichtskreis erweitert, je höher man steigt.

Ist nun der Mensch im Stande, allein diesen Bedürfnissen zu genügen? Nur zum allergeringsten Theile. Nicht nur in seiner Jugend, wo er sowohl in physischer als in geistiger Beziehung ganz auf fremde Hilfe angewiesen ist, sondern sein ganzes Leben hindurch kann er der Unterstützung durch andere nicht entbehren. Nicht einmal für sein leibliches Fortkommen wäre gesorgt, bliebe er auf sich allein angewiesen. Selbst das menschenwürdige Dasein eines Bauern oder Handwerkers setzt vielerlei praktische Kenntnisse, Fertigkeiten und Handwerke voraus. Man denke nur an die Kleidung, Nahrung, Wohnung, Werkzeuge u. s. w. Sogar in rein physischer Beziehung wäre das Leben des isolirten Menschen, wenn überhaupt möglich, wahrhaft elend. Robinson ist nicht der isolirte Mensch, sondern die Frucht gesellschaftlicher Entwicklung. Noch mehr ist der Mensch in geistiger Beziehung, in Kunst und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Religion, auf die Mitwirkung anderer angewiesen. Was wäre des Menschen Wissen und Können, wenn jeder ohne Anleitung und Unterstützung von Grund auf beginnen sollte? Nicht einmal in einem Zweige der Wissenschaft und Kunst würde er etwas Nennenswerthes leisten, um wie viel weniger in den unzählbaren Wissenszweigen und Fertigkeiten, nach denen des Menschen Sinnen und Trachten steht!

Sobald sich aber der Mensch mit seinesgleichen verbindet, wächst seine Kraft ins Ungemessene. Die Glieder der Gesellschaft theilen unter sich die Arbeit. Niemand braucht mehr seine Kräfte zu zersplittern. Jedem ist Gelegenheit und Muße gegeben, sich in einem Fache zum Meister auszubilden und dann von seinem Ueberfluß anderen mitzutheilen, um selbst wieder mit ihrem Ueberfluß seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit dem Fortschritt entstehen zugleich neue Bedürfnisse und treiben denselben auf eine noch höhere Stufe. Und hat nach jahrelangem Ringen eine Generation Großes und Schönes ersonnen und geleistet, so geht diese Errungenschaft nicht mit ihr verloren. Das heranwachsende Geschlecht tritt das Erbe der Väter an, um es durch eigenes Ringen und Schaffen vermehrt dem kommenden Geschlechte zu übermachen. So sind nicht nur die gleichzeitigen Menschen, sondern auch die aufeinander folgenden Generationen miteinander innig verkettet. Die verschwundenen Geschlechter wirken fort nicht nur durch ihre Schöpfungen in Stein und Pergament, sondern auch durch ihre Lehren und Beispiele, die in der Ueberlieferung fortleben. Ebenso reicht die Wirksamkeit der kommenden Geschlechter schon in die Gegenwart herein. Denn nur die Hoffnung auf einstige Erben unserer Arbeit und unseres Schweißes vermag uns zu nimmer rastendem Schaffen, zu weitausschauenden Unternehmungen anzutreiben. Auch auf geistigem Gebiet gilt in gewissem Sinn das Princip der Erhaltung der Kraft. Nach der Absicht des Schöpfers sollte keine Frucht menschlicher Arbeit verloren gehen; sie ist bestimmt, fortzukeimen zum Nutzen kommender Geschlechter. Wie oft ist der einzelne Mensch unbewußt ein mächtiges Werk-

zeug in dieser gesellschaftlichen Verkettung menschlicher Arbeit! Er kann vielleicht die Tragweite seines Thuns und Lassens nicht überschauen und muß doch mitwirken an den ewigen Plänen, die der unendlich Weise in dem wechselnden Getriebe irdischer Ereignisse verwirklichen will.

Alles weist darauf hin, daß wir Menschen Theile eines einheitlichen Ganzen sind, Glieder einer einzigen großen Familie, die nicht nur denselben Ursprung haben und unter derselben obersten Leitung demselben letzten Ziele zustreben, sondern auch in gewisser Beziehung solidarisch miteinander verbunden sind. Daher wird jeder Einzelne mehr oder weniger von den Schicksalen des Ganzen betroffen. Wie durch einen hydrostatischen Druck theilt sich Leid und Freud der einen den anderen mit. Die Erkenntniß der socialen Seite der menschlichen Natur ist eine reiche Quelle praktischer Wahrheiten, wie wir später sehen werden.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Kaum eine Eigenschaft spricht so unzweideutig für die Eigenart und Würde des Menschen als die Freiheit. Der freie Wille gehört unstreitig zu den schönsten Juwelen in der Herrscherkrone des Menschen. Aber kein Vorzug wird ihm heute mit mehr Eifer abgestritten als gerade dieser. In manchen Kreisen gilt heute jeder als „unwissenschaftlich", „metaphysisch angekränkelt", der es noch wagt, die Freiheit zu vertheidigen[1]. Es ist das begreiflich. Bildet doch die Freiheit einen Scheidepunkt mehrerer grundverschiedener Weltansichten.

Weder Materialismus noch Pantheismus vertragen sich mit der Freiheit. Wer im Menschen, wie überhaupt in der ganzen Welt, nur Atome und Molekeln sieht, die sich gegenseitig anziehen und abstoßen, puffen und schieben, der wird nothwendig zur Läugnung der Freiheit gedrängt. Die Resultanten von Atomkräften gehorchen nur mechanischen Gesetzen, lassen also für die Freiheit keinen Raum. Ebenso läßt sich auch der Pantheismus, der alles nur als Entfaltungen und Erscheinungen des Absoluten ansieht, mit der Freiheit nicht vereinigen[2]. Wir müssen deshalb die für unsere folgenden Untersuchungen grundlegende Wahrheit etwas eingehender behandeln.

---

[1] Ein neuester Gegner der Freiheit nennt die Streitfrage über die Freiheit geradezu ein „wissenschaftlich abgethanes Problem" (s. Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik 1888 [XCIII. Bd.], S. 308). Schon D. Strauß hatte behauptet: „Die vermeintliche indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens werth war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden" (Der alte und der neue Glaube. W. W. VI, 167). Diese zur Schau getragene Evidenz in einer so folgenschweren Frage, mit der sich die größten Geister eingehend befaßt, ist recht bezeichnend.

[2] Der Leser kann, wenn er will, die Probe machen. Er braucht nur die erste beste Ethik aufzuschlagen; findet er, daß der Verfasser einen persönlichen Gott nicht annimmt, so wird er auch regelmäßig finden, daß derselbe ein Gegner der Willensfreiheit ist. Dieser Zusammenhang ist gewiß nicht zufällig. Mit Recht sagt Fichte irgendwo: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist."

§ 1.

Vorbegriffe.

Weil vielleicht in keiner Frage durch Unklarheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke mehr gefehlt wird als in der unserigen, wollen wir genau erklären, worum es sich beim Streite um die Freiheit handelt.

1. Freiheit im weitern und uneigentlichen Sinn bedeutet bloß das Ledigsein von äußerem, dem innern Strebevermögen widerstrebenden Zwang (libertas a coactione). In diesem Sinne ist der Mensch frei, wenn ihm kein äußerer Zwang gegen seinen Willen angethan wird, oder wenn er aus dem Gefängniß entlassen und in Freiheit gesetzt wird. In diesem Sinne ist auch der Vogel frei, wenn er ohne Fessel dem Naturtriebe folgend durch die Luft fliegen kann. Zuweilen wird die Freiheit in diesem Sinne sogar für jede Abwesenheit äußerer Hindernisse genommen und auf leblose Dinge ausgedehnt. So reden wir von den Gesetzen des freien Falles; so ist ein Strom frei, wenn nichts seinen gewohnten Lauf hemmt.

2. Im engern und eigentlichen Sinne aber bedeutet die Freiheit das Ledigsein von innerer Nöthigung zu einer bestimmten Handlungsweise (libertas a necessitate, ab intrinseca determinatione ad unum) und die damit gegebene Fähigkeit, selbst von innen heraus sein Handeln zu bestimmen. Diese Freiheit, die auch libertas indifferentiae oder liberum arbitrium heißt, ist wesentlich von der obengenannten Freiheit vom äußern Zwang verschieden. Wenn man den Vogel aus dem Käfig entläßt, hat er die Freiheit vom äußern Zwang, der Freiheit von innerer Nöthigung ist er nicht fähig; dagegen hat der Mensch, selbst wenn er in Kerker und Banden schmachtet, die eigentliche Freiheit, wenigstens in Bezug auf seinen Willen. Denn auch in Fesseln ist der Mensch nicht genöthigt, das zu wollen, was man von ihm begehrt; er bleibt frei, weil er sein eigenes Wollen selbst nach seinem Belieben bestimmen kann. Hören die äußeren Hindernisse auf, so kann er auch sein äußeres Handeln nach eigener Wahl ordnen.

3. Da die Freiheit eine Eigenschaft des Willens, der Wille aber aus sich ein blindes Vermögen ist, das sich nur bethätigen kann unter Voraussetzung der Kenntniß des zu wollenden Gegenstandes: so setzt die Freiheit voraus, daß der Verstand dem Willen einen Gegenstand zwar als gut und begehrenswerth, aber nicht als einfachhin nothwendig vorstelle. Was ich nicht als irgendwie begehrenswerth ansehe, kann nicht Gegenstand meines Begehrens sein. Ebenso wenig kann ich aber das nicht begehren, was ich als unbedingt und in jeder Beziehung gut oder begehrenswerth erkenne. Das eine wäre ebensogut gegen die Natur des Willens als das andere. Denn der Wille ist für das Gute geschaffen. Was also in keiner Weise als gut erscheint, kann nicht wollen; was ihm aber als in jeder Beziehung gut erscheint, muß er lieben und begehren. Jeder Mensch strebt deshalb mit Nothwendigkeit nach vollkommenem Glück, d. h. nach dem vollkommenem Besitz des vollkommenen Guten. In Bezug auf all die einzelnen Güter aber, die wegen ihrer Beschränktheit nicht in jeder Beziehung als gut oder begehrenswerth erscheinen,

die also weder als vollkommen gut noch als gänzlich schlecht erkannt werden, ist der Wille frei, d. h. er kann sich zum Begehren oder Nichtbegehren entschließen, wie er will. Ein junger Mann z. B. sieht, daß ihm mehrere Berufsarten offenstehen; er kann Arzt, Beamter, Künstler oder Gelehrter werden. Für jede dieser Berufsarten lassen sich vielleicht Gründe und Gegengründe vorbringen. Keine von denselben erscheint ihm zur Glückseligkeit als einfachhin nothwendig oder hinderlich. Wahrscheinlich kann er in allen diesen Berufsarten glücklich werden. Er kann deshalb wählen. Diese zur Wahlfreiheit vorausgesetzte Erkenntniß des indifferenten Charakters eines Gutes ist die entfernte Wurzel der Freiheit. Sie ist nicht selbst die Freiheit, wohl aber eine unentbehrliche Voraussetzung der Freiheit und hat die Freiheit nothwendig im Gefolge.

4. Weil die Freiheit die innere Nöthigung oder Determination in Bezug auf ein bestimmtes Handeln ausschließt, so wird die Ansicht derjenigen, welche die Freiheit vertheidigen, Indeterminismus genannt, während die Ansicht der Gegner der Freiheit Determinismus heißt. Doch ist der Name Indeterminismus ungenau und irreleitend, weil er bloß auf die negative Seite oder die Läugnung der innern Nöthigung hindeutet, nicht aber zugleich die positive und active Fähigkeit ausdrückt, sich selbst von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln oder Nichthandeln, zum So- oder Andershandeln zu bestimmen. Und doch besteht gerade in letzterer Eigenschaft der innerste Kern der Willensfreiheit.

5. Die Freiheit ist also nicht bloß „die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewußte Motive bestimmt zu werden" [1]. Denn die Fähigkeit, bestimmt zu werden — auch wenn wir sie mit Bewußtsein verbunden denken —, ist bloße passive Empfänglichkeit und kann sich sehr wohl mit innerer Nöthigung vertragen. Das Thier hat die Fähigkeit, durch äußere Ursachen in seinen Bewegungen bestimmt zu werden. Wenn wir nun auch die unmögliche Voraussetzung machen wollten, es sei mit Bewußtsein begabt, so wäre damit noch keine Freiheit gegeben. Gott selbst liebt seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit mit vollkommenstem Bewußtsein, und doch liebt er sie nicht frei, sondern nothwendig.

Die Freiheit ist auch nicht, wie Schopenhauer [2] und Ed. v. Hartmann [3] meinen, ein bloß negativer Begriff, der „jedes positiven Inhaltes" entbehrt. Die Freiheit bedeutet nicht bloß negativ die „Freiheit von pathologischen Störungen des normalen psychologischen Processes der Genesis des Wollens" oder die „Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive" oder die „Freiheit von dem Zwang des Willens durch eine äußere Autorität" und ähnliche bloße Verneinungen. Dieser Irrthum zieht sich durch alle Ausführungen Hartmanns. Die Freiheit ist vielmehr ein positives, selbstthätiges Vermögen, oder genauer gesprochen, sie ist eine Eigenschaft und Vollkommenheit des vernünftigen Begehrungsvermögens, kraft deren es die Herrschaft über sein eigenes Wollen hat. Freilich

---

[1] Wundt, Ethik. Stuttgart 1886. S. 397.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik I, 1.

[3] Das sittliche Bewußtsein (1886) S. 332 ff. und 364.

drücken wir den Begriff der Freiheit oft in negativer Weise aus. Da uns nämlich das Sinnenfällige näher liegt, so gelangen wir zu dem geistigen Begriff zuerst durch Negation des Sinnenfälligen. So nennen wir Gott unendlich und unbedingt, den Geist immateriell. Aber gleichwie die Unendlichkeit trotz des verneinenden Wortes ein sehr positiver Begriff ist und die Fülle aller Vollkommenheit bedeutet, so ist auch der Begriff der Freiheit kein bloß negativer, die Wahrheit des Determinismus läugnender, sondern ein positiver. Er drückt den großen Vorzug des Willens aus, sich von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln bestimmen zu können[1].

Die Freiheit kann dem Gesagten zufolge definirt werden als das Vermögen, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Sind alle zum Brennen erforderlichen Bedingungen vorhanden, so muß das Feuer brennen; der Wille aber kann, auch wenn alle zum Handeln nothwendigen Vorbedingungen vorhanden sind, nicht handeln; er hat es in seiner Gewalt, zu wollen oder auch nicht zu wollen; die Entscheidung steht bei ihm, und deshalb ist er frei. Das ist das ganze Geheimniß der Willensfreiheit! Und doch meint Schopenhauer, beim Versuche, sich das liberum arbitrium indifferentiae vorzustellen, stehe einem recht eigentlich der Verstand stille![2]

6. Je nach der verschiedenen Aeußerungsweise der Wahlfreiheit unterscheidet man drei Arten von Freiheit: die Freiheit der Bethätigung (libertas exercitii), die Freiheit der Art der Bethätigung (libertas specificationis) und die Freiheit des Gegentheils (libertas contrarietatis). Zuweilen können wir zwischen verschiedenen Gegenständen des Wollens nicht wählen, sondern bloß zwischen Handeln und Nichthandeln: das ist die Freiheit der Bethätigung. Zuweilen können wir aber auch den Gegenstand unseres Wollens und dadurch die Art unseres Wollens bestimmen, so daß wir zwischen einer Handlung und einer andern oder auch ihrem Gegentheil zu wählen vermögen. Das ist die Freiheit der Art der Bethätigung. Die Wahlfreiheit zwischen dem sittlich Guten und Bösen wird speciell die Freiheit des Gegentheils genannt. Diese letzte Art von Freiheit ist nicht ein Vorzug, sondern eine Schattenseite der menschlichen Freiheit[3].

---

[1] S. Thom. Cont. Gent. l. I. c. 68: „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod *in eius est potestate velle et non velle,* excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterioris agentis."

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 47. Du Bois-Reymond rechnet die Willensfreiheit zu den „sieben Welträthseln".

[3] Alle drei Arten von Freiheit erklärt kurz der hl. Thomas in folgenden Worten (De veritate q. 22 a. 6): „Quum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scil. quantum ad *actum,* in quantum potest velle et non velle, et quantum ad *obiectum,* in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad *ordinem finis,* in quantum potest velle bonum vel malum." Obwohl der Ausdruck libertas indifferentiae beim hl. Thomas nicht vorkommt, so hat er doch denselben nahegelegt. So sagt er (Summ. th. 1. 2. q. 10 a. 4): „Quia voluntas est actuum principium non determinatum, sed *indifferenter se habens* ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat."

§ 2.

Beweise für die Willensfreiheit.

1. Erster Beweis. Alle unsere sicheren Erkenntnisse setzen die Wahrheit der evidenten Aussagen unseres Bewußtseins voraus. Man kann deshalb dem einleuchtenden Zeugniß des Bewußtseins den Glauben nicht versagen, ohne sich dem vollständigen Skepticismus in die Arme zu werfen[1].

Nun gibt es aber kaum eine Thatsache, die uns durch unser Bewußtsein so unzweideutig bezeugt wird, als die Thatsache, daß wir in den meisten unserer Handlungen nicht innerer Nöthigung folgen, sondern es in unserer Gewalt haben, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Jeder vernünftige Mensch unterscheidet im wachen Zustande ganz genau jene Handlung, die er mit freiem Willen vornimmt, von jenen, die nicht von seiner Freiheit abhangen. Wer auf der Eisenbahn fährt, ist sich klar bewußt, daß die Bewegung, die er mit dem Zuge macht, nicht von ihm ausgeht und auch gar nicht von seinem Willen abhängt. Er kann nach Belieben den Zug verlassen, aber solange er im Zuge bleibt, ist die Bewegung von seinem Willen unabhängig. Dagegen ist er sich klar bewußt, daß er an jeder Station aussteigen kann oder auch nicht, wie er will; daß ihm die Wahl frei steht, sich mit den Mitreisenden zu unterhalten oder in einem Buche zu lesen oder die Gegend zu betrachten, welche der Zug befährt. Oder um ein anderes Beispiel zu gebrauchen — wir sind uns klar bewußt, daß der Blutumlauf, der Pulsschlag von unserem Willen unabhängig ist. Wenn ich dagegen an meinem Schreibtische sitze, so sagt mir das Bewußtsein ganz unzweideutig, daß ich das nicht mit Nothwendigkeit thue, sondern frei, weil ich will und solange ich will. Ich bin mir bewußt, daß ich jeden Augenblick die Arbeit unterbrechen und mich einer andern Beschäftigung zuwenden kann. Ich bin also in dieser Beziehung Herr über mein Thun und Lassen[2].

Die Deterministen haben es nicht an Bemühungen fehlen lassen, an dieser Thatsache des Bewußtseins vorbeizukommen. Am bündigsten ist das Verfahren Ed. v. Hartmanns, der die Allgemeinheit derselben einfachhin in Abrede stellt. „Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion der Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblicke an, wo mir das Problem zum Bewußtsein kam (in meinem dreizehnten Lebensjahr), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich vertheidigte schon damals den

[1] Mit Recht sagt W. Wundt (Ethik S. 426): „Man betrachtet es heute als ein kindlich naives Verfahren, wenn der erstere (Sokrates) einen ethischen Begriff dadurch festzustellen sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeinheit. Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnißbedingungen unmittelbar als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß."

[2] Kuno Fischer (Ueber die Freiheit. Heidelberg 1888. S. 28) meint, man solle in der Wahl solcher Beispiele hübsch vorsichtig sein. „Man kann zwar, um die indeterminirte Freiheit zu beweisen, sogar einen Spaziergang aufgeben, den man vorhatte; aber man verhungert nicht, damit die Deterministen Recht haben." Aber wenn ich auch nur in einem einzigen Fall frei bin, so brechen damit alle Ausführungen Fischers gegen die Freiheit zusammen.

Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfreiheit wirklich unmittelbare Aussage der innern Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen." [1]

Aber es handelt sich hier gar nicht darum, was Hartmann sich vom 13. Jahre an wahrzunehmen einbildete, sondern was er vom Erwachen der Vernunft an — und das hat hoffentlich auch bei ihm nicht bis zum 13. Jahre gewartet — wirklich wahrgenommen hat. Und da haben wir gar keinen Zweifel, daß er dachte und fühlte wie alle anderen Menschenkinder. Die Ausführungen Hartmanns zeigen auch klar, daß ihm die Natur und der Umfang des Freiheitsbewußtseins sehr wohl bekannt sind, und wir zweifeln nicht, daß er diese Kenntniß nirgends anders geschöpft hat als in seinem eigenen Bewußtsein. Er ist deshalb in einem Mißverständniß befangen und verwechselt die Thatsache des Freiheitsbewußtseins mit einer Erklärung der Freiheit. Ein solches Mißverständniß ist bei einem dreizehnjährigen Knaben, der einem Deterministen in die Hände geräth, sehr wohl erklärlich.

Uebrigens welche Voreiligkeit im Urtheil! Hartmann selbst gesteht, die Streitfrage um die Freiheit habe „eine eminent praktische Bedeutung", „die besten Köpfe" hätten sich an ihr umsonst abgequält [2]. Und doch war ihm schon im unreifen Knabenalter das ganze Problem sofort klar, als es ihm zum Bewußtsein kam, und obwohl er sah, daß seine Umgebung anderer Ansicht war!

Wenn weiterhin Hartmann das allgemeine Freiheitsbewußtsein für eine „Illusion" erklärt, so erlauben wir uns die Frage, warum er denn nicht in gleicher Weise das Gefühl der Verantwortlichkeit, des Schuldbewußtseins, der Reue u. dgl. für „Illusionen" erklärt. Wer in einem Falle Illusionen annimmt, muß es auch in dem andern. Damit ist das Thor zum Skepticismus weit aufgerissen. Wenn übrigens Hartmann diese Täuschung durch Hinweis auf ähnliche Erscheinungen bei „Irrsinnigen" erklären will, so entgegnen wir, daß wir glücklicherweise noch nicht alle Menschen für halbwegs verrückt halten.

Alfred Fouillée [3] will den Beweis aus dem Freiheitsbewußtsein durch die Behauptung entkräften: um durch das Bewußtsein Sicherheit vom Dasein der Freiheit zu erlangen, müßten wir unser innerstes Wesen mit all seinen physischen und moralischen Eigenschaften, Gewohnheiten und seinem Temperament durchschauen, alle Ursachen unserer Handlungen kennen u. s. w. Aber wir antworten mit der Gegenfrage: muß ich etwa, um von dem Dasein meines Denkens und Wollens, meiner Schmerzempfindung oder Freude volle Sicherheit zu haben, mein ganzes Wesen durchschauen? Kein Vernünftiger wird das behaupten. Ebensowenig brauche ich, um von der Thatsache gewiß zu sein, daß ich mich frei entschließe, mein ganzes Wesen zu durchschauen. Das Bewußtsein sagt mir nicht bloß, daß ich thätig bin, sondern auch, wie ich thätig bin, ob ich denke oder wolle, mich freue oder betrübt sei. So berichtet mir auch das Bewußtsein die Vorbereitung des freien Willensentschlusses, die Entstehung und Vollendung desselben. Das Bewußtsein begleitet mich die ganze Zeit. Während ich zur That schreite, sagt es mir, daß ich dieselbe ebensogut hätte unterlassen können, und daß ich deshalb auch die ganze Verantwortung übernehme.

Wie ließe es sich sonst erklären, daß wir oft Reue empfinden und uns Vorwürfe machen wegen einer begangenen That, wenn wir uns nicht bewußt wären, daß wir dieselbe auch hätten unterlassen können, daß wir Herr und Meister sind über unser Handeln und deshalb auch die Verantwortung für dasselbe tragen? Bin

---

[1] Das sittliche Bewußtsein S. 364. [2] A. a. O. S. 323 und 325.

[3] Critique des systèmes de morale contemporains. 1883. p. 295. Vgl. auch desselben Werk: La Liberté et le Déterminisme. Paris 1884.

ich ohne meine Schuld gefallen, oder ist es mir bei einem Ueberfall nicht gelungen, meine Habe erfolgreich gegen Räuber zu vertheidigen, so mag ich das bedauern, aber Reue darüber empfinden kann ich nicht, weil ich weiß, daß das Unglück nicht von meinem Willen abhing und mich folglich auch keine Schuld trifft [1]. Haben wir dagegen freiwillig unsere Pflicht verletzt, so regt sich das Gewissen, die That reut uns; wir nehmen uns vor, uns zu bessern; wir überlegen, wie wir uns vor der Gefahr eines Rückfalls bewahren können. Haben wir aber gut gehandelt, so freuen wir uns, wünschen uns Glück und nehmen uns vor, in Zukunft wiederum so zu handeln.

Die Vertreter des Determinismus rühmen sich oft, positiv zu sein und nur auf Thatsachen zu bauen; warum läugnen sie nun gerade diese unzweifelhafte und allgemeine Thatsache des Bewußtseins? [2]

2. Den zweiten Beweis für die Freiheit bietet uns die übereinstimmende Ansicht aller Menschen, wie sie sich im praktischen Leben offenbart.

a) Alle Menschen unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gebot und Erlaubniß, Verdienst und Schuld, zwischen rein natürlichen Vorzügen oder Fehlern und Tugenden oder Lastern. Alle gestehen, daß wegen sittlicher Vorzüge oder Mängel jeder Lob oder Tadel verdient, weil er dafür verantwortlich ist, nicht aber wegen rein physischer Güter oder Fehler, weil diese nicht von seiner Freiheit abhangen.

Mit Recht sagt schon Plato: „Kein Mensch wird gegen andere aufgebracht wegen solcher Fehler, die nach seiner Ansicht in der Natur selbst oder im Zufall ihren Grund haben. Niemand wird andere wegen solcher Uebel tadeln oder belehren oder durch Strafen zu bessern suchen. Wir fühlen eher mit solchen Leuten Mitleid. Wer wäre so unvernünftig, mißgestaltete, zwerghafte oder kränkliche Leute wegen dieser Fehler zu bestrafen oder zu belehren? Denn das wissen doch wohl alle, daß solche Uebel und die entgegengesetzten Güter ihren Grund in der Natur oder einem Zufall haben. Fehlen aber jemand solche Güter, die von der eigenen Bemühung, von der Uebung und Unterweisung abhangen, so werden alle darüber entrüstet und suchen diese Mängel durch Strafen und Ermahnungen zu beseitigen. Dergleichen Fehler sind die Ungerechtigkeit, die Gottlosigkeit und überhaupt alles, was der Tugend eines guten Bürgers widerstreitet.“ [3]

---

[1] Reue ist nicht bloß „Mißvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat“ (Höffding, Ethik. Leipzig 1888. S. 84). Wer trotz angestrengten Fleißes aus Mangel an Begabung die Staatsprüfung zum Lehrfach nicht besteht, mag Mißvergnügen darüber empfinden, daß er nichts Besseres geleistet hat, aber Reue empfinden kann er nicht. Die Reue setzt wesentlich das Schuldbewußtsein voraus.

[2] Die Läugner der Freiheit lieben es, Thatsachen auf den Kopf zu stellen. Nach Höffding (Ethik S. 77) wird „von den meisten zugegeben, daß keine theoretischen, sondern praktisch-ethische Motive“ zur Annahme der Willensfreiheit führen. So kann allerdings jemand reden, der in allen seinen Ausführungen über die Freiheit auch nicht mit einer Silbe des allgemeinen Freiheitsbewußtseins gedenkt. Wir bemerken noch, daß alle vernünftigen Menschen so lange Anhänger der Freiheit sind, bis sie etwa sich in eine Weltanschauung „hineinentwickelt“ haben, die mit dem Dasein Gottes und dem Schuldbewußtsein nichts anzufangen weiß. Schopenhauer erkennt die Thatsache unumwunden an, daß alle Menschen a priori sich für frei halten und erst durch die „Erfahrung“ an dieser Ueberzeugung irre werden (Welt als Wille und Vorst. I, 135).

[3] Protagor. c. 13.

b) Selbst diejenigen, welche in der Theorie die Freiheit bekämpfen, erweisen sich im praktischen Leben als Anhänger derselben. Man sehe nur zu, wie sie sich benehmen, wenn sie von anderen beschimpft, betrogen oder mit Undank behandelt werden. Welch bittere Vorwürfe die letzteren dann zu hören bekommen! Und würden sie uns Glauben schenken, wenn wir ihnen zureden wollten, sie sollten sich beruhigen, der Thäter habe ja nicht anders handeln können? Was aber noch mehr ist, selbst in der Theorie sehen sich die allermeisten Läugner der Freiheit gezwungen, ihr unbewußt zu huldigen, indem sie dieselbe wenigstens dem Namen nach in ihrem System unterzubringen suchen. Es ist eben, wie Kant richtig bemerkt, „auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln"[1]. Stuart Mill z. B. läugnet die Freiheit des menschlichen Willens in allem mit Ausnahme der inneren Wünsche. Fechner[2] will die Freiheit anerkannt wissen, nur soll man darunter eine gesetzlich determinirte verstehen, d. h. eine Freiheit, die keine mehr ist. v. Kirchmann[3] meint, unsere Willensentschlüsse seien nicht nothwendig, folgten aber mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit aus den Motiven.

Am verbreitetsten ist wohl die Ansicht derjenigen, welche alle unsere Handlungen als nothwendige Ergebnisse des Charakters hinstellen, aber dem Menschen die Freiheit der Bildung seines Charakters zugestehen. Diese Ansicht hat Kant zuerst eingehender zu begründen versucht[4]. Viele sind ihm hierin gefolgt: so Schelling[5], E. Laas[6], Masaryk[7], Kuno Fischer[8] und andere. Im Grunde ist diese Erklärung nichts als ein praktisches Aufgeben der Freiheit oder ein Hinausschieben der Streitfrage. Denn entweder bin ich wirklich frei in der Bildung und Veränderung meines Charakters, oder nicht. Bin ich frei, so kehren all die Schwierigkeiten wieder, die man gegen die Annahme der Freiheit überhaupt vorbringt; bin ich nicht frei, so hat man kein Recht mehr, von Freiheit zu reden, und soll sich offen zum Determinismus bekennen. So unbefriedigend aber dieser Erklärungsversuch auch sein mag, so ist er doch ein klarer Beweis, wie sehr selbst die Gegner der Freiheit bemüht sind, ihr noch ein Plätzchen in ihrem System einzuräumen.

c) Auch die Gesetze und Vorschriften, die bei allen Völkern in Kraft sind, die Rathschläge, Ermahnungen, Bitten und Drohungen, die angewandt, die Belohnungen und Strafen, die ausgetheilt werden, sind ein lautes Zeugniß für die Ueberzeugung des Menschengeschlechts von dem Dasein der Freiheit. Alle diese Thatsachen setzen voraus, daß der Mensch nicht nothwendig an ein bestimmtes Benehmen gebunden ist, daß er vielmehr als Herr sein Thun und Lassen bestimmen kann und deshalb auch die Verantwortlich-

---

1 Kritik der praktischen Vernunft. W. W. IV, 84.

2 Tagesansicht. 1879. S. 166.

3 Katechismus der Philosophie. 1877. S. 172.

4 Kritik der praktischen Vernunft. W. W. IV, 210 ff.

5 Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit.

6 Vierteljahrsschrift für Philosophie 1880, S. 361.

7 Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. S. 235.

8 Ueber die Freiheit S. 42 ff.

keit für dasselbe trägt[1]. Wie kann man jemand bestrafen oder belohnen, wenn er nicht anders handeln konnte?

Ed. v. Hartmann meint zwar, zur Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit genüge, daß jemand, unabhängig von dämonischen Einflüssen, der Thäter einer Handlung sei! Ursprünglich sei der Begriff der Verantwortlichkeit mit dem der Thäterschaft zusammengefallen (?), und noch heute werde mancher zum Schadenersatz verurtheilt, auch wenn er aus unverschuldetem Irrthum einen Dritten geschädigt habe.

Was das letztgenannte Beispiel betrifft, so beweist das schon deshalb nichts, weil das Gesetz immer eine juridische Schuld, d. h. eine materielle Uebertretung des Gesetzes voraussetzt, diese aber in den meisten Fällen aus einer eigentlichen Verschuldung im Gewissen hervorgeht. Daß aber das Gesetz von vornherein für die seltenen Fälle, wo keine Gewissensschuld vorliegt, diese Einrede nicht gelten läßt, geschieht nicht sowohl zur Bestrafung der Gesetzesübertretung als vielmehr aus Gründen des öffentlichen Wohles, weil dies die Behutsamkeit in Vermeidung fremden Schadens bedeutend steigert, während das Gegentheil der Fahrlässigkeit leicht Thür und Thor öffnen würde. Ein solcher Schadenersatz ist auch nicht eine Strafe im strengen Sinne des Wortes, sondern eine Leistung, zu der ihn der Richter wegen des zugefügten Schadens verpflichtet.

Handelt es sich dagegen um eine eigentliche Strafe, so verlangen alle Gesetze und Gerichtshöfe, daß die That eine überlegte und freie gewesen sei. Sobald feststeht, daß ein Mörder nicht freiwillig einen Mord begangen, wird er freigesprochen. Warum nehmen die Richter bei ihren Untersuchungen so viel Rücksicht auf den Geisteszustand des Angeklagten, auf mildernde oder erschwerende Umstände? warum unterscheiden sie zwischen Mord und Todtschlag? warum forschen sie nach den Absichten des Thäters? Alles dieses wäre unverständlich, wenn der Mensch nicht freie Gewalt über sein Thun und Lassen hätte.

Nur der völlige Mangel an Vernunft und Freiheit erklärt uns, warum alle Menschen einen so himmelweiten Unterschied zwischen dem Handeln der Thiere und Menschen machen. Niemand schreibt dem Thiere sittliche Verantwortung, Schuld oder Verdienst im eigentlichen Sinne zu. Auch wenn ein Pferd seinen Herrn in den Abgrund wirft oder mit einem Hufschlage tödtet, geben wir ihm keine moralische Schuld, forschen nicht nach der Absicht, nach mildernden Umständen. Weil ihm die Vernunft fehlt, ist es nicht frei in seinem Handeln; es hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, sondern wird von sinnlichen Eindrücken getrieben.

Gerade diese Unmöglichkeit, ohne Freiheit noch von Verantwortlichkeit und Schuld reden zu können, mag unbewußt manchen in das Lager der Deterministen führen. Das Schuldbewußtsein demüthigt, die Gewissensbisse sind bitterer Wermuth im Freudenkelch irdischer Genüsse. Der einfachste Weg, sich des lästigen Mahners in der eigenen Brust zu erwehren, ist, die Freiheit wegzudisputiren. Schon der hl. Augustin bekennt[2], er habe mitten in seinen Verirrungen, um das demüthigende Schuldbewußtsein von sich abzuwälzen, sich zu überreden gesucht, nicht er selbst begehe die Sünde, sondern etwas anderes in ihm. Gibt es keine Freiheit, dann bedarf es keiner Entschuldigung mehr. Deshalb sagten wir oben, die Freiheit sei ein entscheidender Ausgangspunkt für die gesammte Weltanschauung.

3. Dritter Beweis. Die Läugnung der Freiheit ist auch der Ruin jeder sittlichen Ordnung. Nach dem Determinismus ist der ganze Ver-

---

[1] S. Augustinus, De lib. arbitr. lib. 2 c. 1.: „Et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam.“

[2] Confess. l. 5 c. 10.

auf sowohl der äußern sichtbaren Natur als des innern Lebens des Menschen an *völlig unabänderliche Gesetze* gebunden. Wir mögen vielleicht nach den Deterministen diese Gesetze nicht kennen, aber sie sind vorhanden, und nichts vermag ihren Verlauf zu hemmen oder zu ändern. So führt die Läugnung der Freiheit nothwendig zum *Fatalismus*. Denn entweder hat es der Mensch in seiner Gewalt, in den Verlauf der alles umfassenden Gesetze irgendwie nach seinem freien Belieben bestimmend einzugreifen, oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, so ist er frei; wenn nicht, so wird er mit unerbittlicher Nothwendigkeit getrieben, und nichts vermag der einmal vorhandenen Bewegungsrichtung eine andere Wendung zu geben. Das ist aber der grauenvolle Fatalismus. Im Keime ist damit jedes sittliche Streben erstickt. Wozu sich abmühen, sich überwinden, wenn wir an der objectiven Nothwendigkeit und damit an unserem Lebenslauf nichts ändern können?

Der Läugner der Freiheit ist deshalb auch vor die nothwendige Wahl gestellt, entweder das Dasein des persönlichen, unendlich heiligen Gottes zu läugnen, oder ihn zum Urheber aller Schandthaten in der Welt zu machen. Wahrhaft empörend und himmelschreiend sind die Verbrechen, von denen uns fast jede Seite der Weltgeschichte berichtet. Wer ist nun nach den Deterministen der Urheber dieser Frevelthaten? Nicht der Mensch. Er thut nur, was er nicht lassen kann. Also derjenige, der dieser Welt ihre Gesetze vorgeschrieben hat.

Ed. v. *Hartmann*[1] glaubt, das eben vorgebrachte „theologische" Argument für die Freiheit als Waffe gegen den Indeterminismus gebrauchen zu können. Entweder wußte Gott, daß seine freien Geschöpfe seine schöne Schöpfung durch das Böse verderben würden, oder er hat es nicht gewußt, oder doch nicht für wahrscheinlich gehalten.

Ohne allen Zweifel hat Gott gewußt, daß die Menschen ihre Freiheit vielfach zum Bösen mißbrauchen würden. Aber v. Hartmann ist in einem großen Irrthum befangen, wenn er wähnt, die Geschöpfe könnten durch ihre bösen Thaten Gott seine schöne Schöpfung verderben. Auch das Böse ist von ihm in seinen Weltplan aufgenommen. Er will das Böse nicht an sich, aber er *erlaubt* es, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden *freiwillig* sich seinem Schöpfer unterwerfe, sodann, weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu gebrauchen weiß. Hienieden zeigt er durch Zulassung der Sünde seine unendliche Weisheit, die auch das Böse als Mittel und Einschlag zur Verwirklichung des ewigen Weltplanes zu verwerthen versteht, ferner seine Langmuth und Barmherzigkeit gegen die Bösen, die er erträgt, und seine Güte gegen die Guten, die er dadurch prüft und läutert. Im Jenseits dagegen wird das Böse zur Verherrlichung der unendlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen. Wenn der Gottlose sich einbildet, er könne durch das Böse die Absichten und Pläne Gottes vereiteln, so täuscht er sich selbst.

4. *Vierter Beweis.* Den letzten Beweis für die Freiheit entnehmen wir der Natur des Willens und seines Verhältnisses zum Verstande.

Der freie Willensact ist nicht vollständig *voraussetzungslos*. Er setzt nicht bloß den Willen oder die Fähigkeit zu wollen voraus, sondern auch, daß der Verstand dem Willen ein Gut vorhalte. Doch ist es nicht die Erkenntniß als solche, die den Willen zur That anlockt, sondern die Gut-

[1] Das sittliche Bew. S. 375.

heit des Erkannten. Wenn nun der Verstand mit voller Klarheit erkennt, ein Ding sei absolut unter jeder Beziehung begehrenswerth und dem Willen zur vollkommenen Befriedigung unentbehrlich, so muß der Wille es nothwendig lieben.

Aber die Dinge, die der Verstand hienieden auf Erden erkennt, sind nicht derart, sondern beschränkt und deshalb unter der einen Beziehung vielleicht gut und begehrenswerth, unter der andern nicht. So sieht jemand, daß es schön und lobenswerth ist, die erlittene Beleidigung zu verzeihen, sich großmüthig dem Dienste der Nebenmenschen oder des Vaterlandes zu weihen, aber er sieht auch zugleich die damit verbundenen Beschwerden und Opfer. Oder eine irdische Lust lockt uns verführerisch wie Sirenengesang, aber zugleich erkennen wir das Schimpfliche der Sinnenlust und vernehmen die Stimme des mahnenden Gewissens. Zieht uns einerseits das Angenehme der Handlung an, so schreckt uns das Böse zurück. So steht der Wille wie Herkules am Scheidewege, nach beiden Seiten wird er gezogen. Gar oft wählen wir leider in diesem Kampfe anstatt der Tugend, die uns als das höhere Gut erscheint, die verbotene Lust, den augenblicklichen Vortheil. **Video meliora proboque, deteriora sequor.**

Dieses letzte Beispiel beweist auch, daß der Wille nicht genöthigt ist, immer das zu wählen, was der Verstand als das einfachhin Bessere und Höhere erkennt, sondern daß er sehr häufig den Leidenschaften zuliebe das Schlechtere dem Bessern vorzieht[1].

§ 3.

Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit.

I. Freiheit und Moralstatistik. Wohl keine Schwierigkeit wird heute häufiger gegen die Freiheit geltend gemacht, als die Thatsache, daß wir auch in den freien Handlungen der Menschen eine gewisse Gesetzmäßigkeit wahrnehmen. Ganz besonders wird die in neuerer Zeit eingehender be-

[1] Wir haben im Obigen rein philosophisch das Dasein der Wahlfreiheit bewiesen. Es wird aber hier die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß jeder, der die Freiheit läugnet, sich nicht bloß mit der ausdrücklichen Lehre der katholischen Kirche (Conc. Trid. Sess. 6 can. 5; prop. 3. Jansen. damn. ab Innoc. X. etc.), sondern auch mit der klaren Lehre der Heiligen Schrift in Widerspruch setzt und somit den christlichen Boden endgiltig verläßt. Einige Andeutungen mögen hier genügen. „Zu Zeugen rufe ich an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. Wähle also das Leben" (Deuter. 30, 19). Jos. 24, 15: „Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr dienen wollt." Besonders klar ist folgende Stelle (Eccli. 15, 14 ff.): „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Entschlusses. . . Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer; wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben." Der Gerechte wird gelobt, weil er freiwillig das Gute that: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses thun und hat es nicht gethan" (Eccli. 31, 10). Diese Stellen hätten keinen Sinn, wenn es keine Freiheit gäbe. Deshalb sagt auch der hl. Augustin (De grat. et lib. arb. c. 2) im Anschluß an die angeführten Stellen des Predigerbuches: Ecce *apertissime* videmus expressum liberum voluntatis humanae arbitrium.

handelte Moralstatistik, welche es hauptsächlich mit den freien sittlichen Handlungen zu thun hat, als Waffe gegen die Willensfreiheit verwerthet. „Wo Gesetze sind, ist keine Freiwilligkeit.“[1] Nun aber weist die Moralstatistik im freien Handeln Gesetze nach. Also gibt es keine Freiheit.

Diese Einwendung beruht auf einer Verwechslung zweier grundverschiedener Begriffe. Etwas anderes ist Freiheit und etwas anderes reine grundlose Willkür und Gesetzlosigkeit. Ebenso ist Gesetzmäßigkeit verschieden von unbedingter Nothwendigkeit und Determinirtheit. Sehr viele Gegner der Freiheit setzen in ihren Ausführungen ausdrücklich oder stillschweigend voraus, Freiheit sei gleichbedeutend mit voraussetzungs- und grundlosem und deshalb rein willkürlichem Handeln[2]. Diese Voraussetzung ist aber ganz irrig. Auch der Wille hat seine Gesetze. So kann er sich z. B. nicht bethätigen, so lange ihm der Verstand nicht einen Gegenstand als begehrenswerth vorstellt[3]. Er kann auch nur das Gute, nicht das Böse als solches wollen. Weil er ferner eine angeborene Neigung zum Guten hat, so wird er durchschnittlich — unter sonst gleichen Voraussetzungen — das größere Gut wählen. Läßt man einem die Wahl zwischen 10 und 20 Thalern, so wird er fast immer die 20 Thaler wählen. Das hebt die Freiheit nicht auf. Denn er weiß, daß er auch die 10 Thaler wählen könnte und nicht nothwendig die größere Summe wählt. Ebenso kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen, daß jeder sich im Winter wärmer kleiden wird als im Sommer, und ähnliches. Er kann in jedem einzelnen Falle anders handeln, durchschnittlich aber und auf die Dauer wird er es nicht thun.

Aber nur in wenigen Fällen ist es so klar, wie in den angeführten Beispielen, daß unter mehreren Gegenständen der Wahl der eine in jeder Be-

---

[1] Morselli, Der Selbstmord. Leipzig 1881. S. 245.

[2] So z. B. Kuno Fischer, Ueber die menschliche Freiheit S. 24. 26 ff. Kirchmann, Katechismus der Philosophie. 1877. S. 174. Höffding, Ethik S. 87. Bei keinem macht sich diese Verwechslung und Begriffsverwirrung breiter, als bei Masaryk (Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881). Da lesen wir unter anderem S. 236: „Nach dem Indeterminismus ist der Mensch ein müßiger Zuschauer dessen, was in ihm geschieht, er ist der indolente Schauplatz der Thaten, die in ihm und mit ihm vorgehen. Der Zusammenhang des Subjects und der Handlung ist durchbrochen, die Kette durchrissen, die den Handelnden an die Handlung knüpft, . . er hat keine Bürgschaft dafür, daß er nächstens besser handeln werde, da ja sein Wille ohne jegliche Ursache in ihm auftritt.“ Gegen eine solche Freiheit zu kämpfen ist allerdings keine Schwierigkeit. Begreiflich, daß nach solchen Voraussetzungen Masaryk dem Indeterminismus vorwirft, er führe zum Fatalismus, er mache Regeln und Anleitungen zum Handeln unnütz, enthebe den Menschen jeder sittlichen Verantwortung u. dgl. Das heißt doch alle Begriffe auf den Kopf stellen!

[3] Wenn deshalb Priestley, Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden. 1890. S. 65) und andere die Freiheit aus dem Grunde verwerfen, weil wir nichts ohne Beweggrund oder gegen alle Beweggründe begehren können, so verräth dieser Einwurf nur die Begriffsverwirrung seiner Urheber. — Wir machen hier im Vorbeigehen die Bemerkung, daß fast alle Einwürfe, die in neuerer Zeit in Deutschland gegen die Freiheit vorgebracht werden, zum großen Theil englischen Schriftstellern, besonders Collins, Jon. Edwards, Priestley, Hamilton u. a., entlehnt sind. Man sehe darüber A. Bain, Hist. of the free-will controversy (Mental and Moral science. 1883. p. 406 ff.). Ueberhaupt arbeiten die deutschen Ethiker vielfach nach englischen Mustern, und es macht gerade keinen erhebenden Eindruck, Deutschlands „Denker“ so oft in den abgetragenen Pantoffeln der Engländer einherstolziren zu sehen!

ziehung der begehrenswerthere sei. In den meisten Lagen des menschlichen Lebens ist die Entscheidung viel schwieriger. Ob es für mich besser ist, diesen oder jenen Beruf zu wählen, diese oder jene Arbeit zu unternehmen, und tausend ähnliche Fragen sind nicht so einleuchtend zu beantworten. Von beiden Seiten lassen sich Gründe dafür und dagegen vorbringen, und schließlich ist die Wahl dem Willen überlassen[1].

Ganz besonders gilt dies, wo der sittliche Charakter der Handlung in Frage kommt. Wir sind zwar überzeugt, daß es einfachhin das Bessere sei, seine Pflicht zu erfüllen. Aber mit der Pflichterfüllung sind vielleicht schwere Mühen und Opfer verbunden. Zudem machen die sittlichen Güter, weil übersinnlich, weniger lebhaften Eindruck als die sinnenfälligen. Deshalb hat der Wille die Wahl.

Aus dem Gesagten erklärt sich nun leicht, warum der Charakter eines Menschen so häufig einen höchst wahrscheinlichen Schluß auf seine zukünftige Handlungsweise gestattet. Es ist freilich eine arge Uebertreibung, wenn Kant behauptet, man könne aus dem genau durchschauten Charakter eines Menschen sein Verhalten mit derselben Sicherheit vorausbestimmen wie die Sonnen- und Mondfinsternisse. Aber immerhin bleibt wahr, daß der Charakter eines Menschen einen sehr wahrscheinlichen Schluß auf sein künftiges Benehmen im großen und ganzen gestattet. Natürlich gilt das nur für solche Dinge, in denen sein Charakter einen bestimmenden Einfluß ausübt — und auch dann entzieht sich die Bestimmung der einzelnen Handlung und ihrer Umstände vielfach jeder Berechnung.

Die Neigungen, Gewohnheiten und Anlagen ziehen eben den Menschen immer in einer bestimmten Richtung. Obwohl er in jedem einzelnen Falle gegen seine Neigung handeln kann, so wird er es doch durchschnittlich und auf die Dauer nicht thun, sondern freiwillig ihr folgen. Daher kommt auch die Pflicht, seine Neigungen zu regeln und schlechte Gewohnheiten abzulegen, um so sich des beständigen Feindes in der eigenen Brust zu entledigen.

Um das Gesagte noch durch ein anderes Beispiel zu beleuchten, so kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen: Uebergibt ein Vater seine Kinder schlechten Lehrern, führt er sie in schlechte Theater und Gesellschaften, läßt er sie schlechte Bücher lesen, so werden sie auf Abwege gerathen, und sind sie einmal in der Jugend verdorben, so werden sie den Weg des Lasters wahrscheinlich nicht mehr verlassen. Folgt etwa daraus, daß der Knabe, der Jüngling das Böse nicht freiwillig thut, daß er nicht freiwillig auf dem Wege der Sünde verharrt? Gewiß nicht; es steht immer in seiner Macht, das Böse nicht zu thun oder sich zu bessern; aber der Einfluß der Gewohnheit ist so groß, daß er wahrscheinlich dem Bösen nicht widerstehen wird.

Wie vom Charakter, ist der Mensch auch von äußeren Einflüssen, besonders von der gesellschaftlichen Umgebung abhängig. Wer in einer schlechten Umgebung lebt, wird leicht davon angesteckt. Insofern kann man innerhalb gewisser

---

[1] Damit ist nicht gesagt, daß der Wille nur zwischen zwei gleich begehrenswerthen Gütern wählen könne. Wenn deshalb Jon. Edwards (bei Bain, Mental and Moral science l. c. p. 418) die Freiheit deshalb verwirft, weil nie zwei Dinge vollkommen gleich begehrenswerth seien, so beruht dieser Schluß auf einer falschen Voraussetzung. Der Wille kann auch in solchen Fällen wählen, aber nicht allein.

Grenzen die gesammte Gesellschaft oder deren Leiter für die Verbrechen einzelner verantwortlich machen. Wer z. B. einem Volk die Religion raubt, wer es durch muthwillige Kriege, durch übermäßige Belastung in Noth und Elend stürzt, ist mit verantwortlich für die Verbrechen, die dadurch entstehen. Freilich werden die Verbrecher selbst dadurch nicht für unschuldig erklärt.

Was vom einzelnen Menschen gesagt ist, gilt noch mehr von einer größern Menge von Menschen. Je mehr Menschen wir uns vereint denken, um so unwahrscheinlicher wird es, daß die große Masse nicht der angeborenen Neigung oder der erworbenen Gewohnheit oder Anschauung folgen werde. Der Durchschnitt der Menschen wird immer den Weg der natürlichen Neigungen gehen. Jeder Mensch ist z. B. frei, ob er eine Ehe eingehen will oder nicht; trotzdem zweifelt niemand, daß die große Masse heiraten wird. Alle Eltern haben die Freiheit, ihre Kinder nicht zu lieben, ja ihnen Böses zuzufügen; bennoch ist es gewiß, daß sie durchschnittlich liebevoll für dieselben sorgen werden. Jeder Mensch kann lügen; trotzdem gewährt uns das übereinstimmende Zeugniß vieler Menschen volle Sicherheit.

Es ist also ein Irrthum, zu wähnen, die Freiheit sei mit jeder Art von Gesetzmäßigkeit unverträglich, und deshalb seien Ermahnungen und Regeln und Anleitungen zum Handeln überflüssig. Etwas anderes ist es, zu behaupten: die Menschen werden thatsächlich so handeln, und: sie müssen nothwendig so handeln. Wenn eine Schauspielerbande auf einem öffentlichen Platze eine Vorstellung gibt, so wird ganz sicher in kurzer Zeit eine große Menge Schaulustiger sich einfinden. Wird man deshalb behaupten wollen, die einzelnen hätten sich nicht frei eingefunden?

Im Lichte dieser Wahrheit wird es niemand mehr befremden, daß manche Verbrechen, wie Selbstmord, Todschlag, Meineid und ähnliche, mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren. Uebrigens sind die Moralstatistiken, welche Morselli, Masaryk, v. Oettingen [1] aufgestellt haben, genauer besehen, eher eine Bestätigung der Willensfreiheit, als ein Beweis gegen dieselbe. Denn sie zeigen bei gewissen gleichbleibenden allgemeinen Richtungen so große Abweichungen im einzelnen, daß von einer durchgängigen Nöthigung oder Determination keine Rede sein kann [2].

---

[1] Die Moralstatistik. Erlangen 1892.

[2] Man vgl. die lesenswerthen Abhandlungen über Moralstatistik von Gutberlet in „Natur und Offenbarung", XXXII, 1 u. 97; Lehmkuhl S. J. in „Stimmen aus Maria-Laach", XXII, 348 ff. Beispielshalber führen wir folgende Selbstmordtabelle nach Morselli (Der Selbstmord S. 8) an:

In Schweden kamen auf eine Million Einwohner in den Perioden:

1816—1830 . . .	58 Selbstmorde	1856—1860 . . .	57 Selbstmorde
1831—1835 . . .	69 „	1861—1865 . . .	76 „
1836—1840 . . .	66 „	1866—1870 . . .	85 „
1841—1845 . . .	66 „	1871—1875 . . .	81 „
1846—1850 . . .	67 „	1876—1878 . . .	93 „
1851—1855 . . .	71 „		

Hier kann doch von einer Regelmäßigkeit, die sich gegen die Freiheit verwerthen ließe, keine Rede sein. So sehen wir z. B. in der Periode 1836—1840 eine Abnahme der Selbstmorde, in der folgenden Periode 1841—1846 völligen Stillstand, dann zuerst wieder eine unmerkliche Zunahme, darauf eine stärkere und nun in den Jahren 1856—1860 eine plötzliche, so starke Abnahme, daß die Zahl der Selbstmorde geringer ist als in der Periode 1816—1830. Daß bei der Zunahme der Bevölkerung, des Unglaubens und der Sittenlosigkeit auch der Selbstmord häufiger wird, ist leicht erklärlich. — Uebrigens sind

II. Die Freiheit und das Causalitätsprincip. Nichts beweist deutlicher die Nothwendigkeit, in jeder Weltanschauung schließlich auf metaphysische Grundlagen zurückzugreifen, als der Umstand, daß auch der Materialismus sich einen Anschein von metaphysischer Begründung zu geben sucht. In der Streitfrage über die Freiheit führt er das Causalitätsprincip ins Feld. Die Freiheit soll unvereinbar sein mit der ausnahmslosen Geltung des Causalitätsprincips[1]. Sehen wir einmal zu.

Das Causalitätsprincip lautet: Nichts geschieht ohne genügenden Grund (nihil fit sine ratione sufficiente), d. h. für jedes Werden oder Geschehen muß es einen Grund geben und zwar einen ausreichenden, der fähig ist, die Wirkung hervorzubringen. In diesem Sinne wurde das Causalitätsprincip von jeher verstanden, und so ist es unzweifelhaft ausnahmslos richtig. Auch die Anhänger der Freiheit nehmen es an und behaupten, der Willensact müsse seinen genügenden Grund haben[2].

Aber die Deterministen schieben dem Causalitätsprincip stillschweigend einen ganz andern Sinn unter. Nach ihnen heißt dasselbe soviel als: nichts geschieht ohne nöthigenden oder nothwendig wirkenden Grund. In dieser Auffassung läßt sich das Princip allerdings gegen die Freiheit verwerthen; aber sie ist unrichtig und kann von den Gegnern der Freiheit nicht ohne petitio principii angenommen werden. Jedes Ding muß nothwendig eine genügende Ursache haben, aber keineswegs eine nothwendige oder nothwendig wirkende Ursache. Auch der freie Willensact hat seine genügende Ursache einerseits in der Fähigkeit des Willens, andererseits in all den übrigen zur Willensbethätigung vorausgesetzten Bedingungen. Es ist also nicht richtig, daß die Annahme der Willensfreiheit von vornherein jede weitere Erklärung des Willensactes ausschließe, wie die Deterministen einwenden. Allerdings ist es ein vergebliches Beginnen, nach den Ursachen forschen zu wollen, aus denen sich nothwendig der Willensact als Resultante ergeben soll. Darin besteht ja eben das Wesen der Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zur That schreiten kann oder nicht. Das ist das ganze mit so viel Aufwand von Eifer und Gelehrsamkeit bekämpfte Geheimniß der Willensfreiheit. Es ist deshalb auch nur leeres Gerede, wenn man mit ernster Miene behauptet, die freie Selbstbestimmung des Willens sei eine Art Schöpfung (creatio ex nihilo) und mache den Menschen zu einem Gott oder einem Satan im kleinen[3]. Wenn ich mit dem Gewehre nach einer Scheibe ziele, so kann ich abdrücken oder nicht, wie

---

die bis jetzt vorhandenen Statistiken noch viel zu mangelhaft und unzuverlässig, da die Richtigkeit und Vergleichung derselben miteinander von zahlreichen Voraussetzungen und Umständen abhangen, die sich sehr schwer bestimmen lassen. Will man z. B. Verbrecherstatistiken verschiedener Länder miteinander vergleichen, so muß feststehen, daß die Gesetze oder die Handhabung der Polizei dieselbe gewesen, daß keine besonderen störenden Einflüsse sich geltend gemacht u. dgl. mehr.

[1] Dieses ist der Hauptbeweis, den v. Giżycki (Moralphilosophie S. 191), Höffding (Ethik S. 78), Kirchmann (Katechismus der Philosophie S. 170) und viele andere gegen die Freiheit ins Feld führen.

[2] Es zeugt deshalb nur von Unkenntniß, wenn Höffding (Ethik S. 77 ff.) voraussetzt, die Vertheidiger der Freiheit behaupteten, der Willensact habe keine Ursache.

[3] Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains p. 288.

ich will. Wegen dieses Vermögens bin ich noch kein Gott und auch kein Satan, aber allerdings ein vernünftiges, freies Wesen.

Man hat eingewendet, der Schluß von einer nothwendigen Wirkung auf eine freie Ursache sei fehlerhaft, er sei eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Sprung von einem Dinge einer Gattung auf ein Ding ganz anderer Gattung[1]. Allein es ist unrichtig, daß jeder derartige Uebergang ein Fehlschluß sei. Kann ich denn nicht vom Hause auf den Baumeister, vom Kleide auf den Schneider, vom Nest auf den Vogel, von den Fußspuren auf den Menschen schließen? Gehören etwa das Nest und der Vogel, die Fußspuren und der Mensch zur selben Gattung? Sobald man eine Erscheinung durch eine Ursache derselben Gattung nicht mehr erklären kann, so muß man eben eine Ursache anderer Gattung annehmen. Darauf beruht auch die Berechtigung des Schlusses vom Geschöpfe auf den Schöpfer, vom Endlichen auf das Unendliche, vom Zeitlichen auf das Ewige.

Uebrigens haben wir bei der Freiheit nicht einmal eine solche μετάβασις. Denn wir schließen aus dem freien Willensact, dessen Vorbereitung, Entstehung und Vollendung wir durch die Erfahrung wahrnehmen, auf die freie Ursache, den freien Willen.

III. Physiologischer und psychologischer Determinismus. Aber, wendet man weiter gegen die Freiheit ein, ist es denn nicht unzweifelhaft, daß auch unsere Willensthätigkeiten an physiologische Vorgänge, wie Gehirnabsonderungen, Nervenreize u. dgl., geknüpft sind, die nur mechanischen Gesetzen gehorchen? Wir entgegnen: diese Vorgänge sind bloße Vorbedingungen und Begleiterscheinungen der geistigen Thätigkeiten des Verstandes und Willens. Auch die geistigen Thätigkeiten sind äußerlich von sinnlichen Thätigkeiten und somit auch von den physiologischen Vorgängen abhängig, an welche letztere geknüpft sind. Innerlich aber sind sie unabhängig von dem sinnlichen Theil, weil sie ohne Mithilfe des leiblichen Organs sich vollziehen und den physiologischen Gesetzen nicht unterstehen.

Angesichts der offenbaren Unfähigkeit des grobsinnlichen Materialismus, durch physiologische Vorgänge der Thatsache des Freiheitsbewußtseins irgendwie gerecht zu werden[2], ziehen manche Gegner der Freiheit es vor, statt von physiologischer von psychologischer Nöthigung zu reden. Im Grunde ist damit nichts geändert als der Name. Denn ob mein Wille durch ein Schiffstau oder durch tausend Seidenfäden gebunden sei, macht keinen wesentlichen Unterschied.

Zu den Anhängern dieses „psychologischen Determinismus" gehört z. B. W. Wundt[3]. Das Causalitätsprincip ist ihm nur „eine Anwendung des logischen Postulats des widerspruchslosen Zusammenhangs auf einen beliebigen Bewußtseinsinhalt", d. h., wenn wir richtig verstehen, das Causalitätsprincip ist nichts als das subjective Bedürfniß, den Inhalt des Bewußtseins in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Der Bewußtseinsinhalt ist nun ein doppelter: der eine besteht in den Objecten der Außenwelt, die aber nichts ist als „ein Erzeugniß unserer geistigen Thätigkeit"[4]; der andere Inhalt sind unsere eigenen Vorstellungen und Empfindungen selbst. Angewandt auf die Außenwelt bringt das genannte Postulat den

[1] Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein S. 364.

[2] „Die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung (der Willenscausalität) nicht nehmen wollen." Wundt, Ethik S. 401.

[3] A. a. O. S. 409. [4] A. a. O. S. 403.

Begriff der mechanischen Causalität hervor; angewandt auf unsere Vorstellungen und Gefühlsreactionen den der geistigen Causalität. Der logische Charakter des Causalbegriffes bringt es mit sich, daß wir die Forderung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen ebensowohl als aller Naturvorgänge erheben. Diese Forderungen sind „regulative Ideen", die uns anweisen, alles Geschehene so weit wie möglich zurückzuverfolgen und „nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen"[1]. Dies gilt nun auch in Bezug auf die Willenshandlungen. Wir alle, meint Wundt, sind Anhänger des psychologischen Determinismus, insofern wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ihn aufgeben, „hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben"[2].

Wir wollen jetzt nicht untersuchen, mit welchem Recht Wundt die ganze Außenwelt für ein Erzeugniß unserer geistigen Thätigkeit und das Causalitätsprincip als eine bloße Folge unseres Bedürfnisses, den Inhalt unseres Denkens in widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, ansieht. Aber das können wir mit Recht verlangen, daß er uns den Grund angebe, warum wir nach ihm für die Außenwelt eine andere „Causalitätsform" gebrauchen als für unsere eigenen Willensthätigkeiten. Will er sich nicht dem vollen Skepticismus in die Arme werfen, so kann er diesen Unterschied zwischen mechanischer und geistiger Causalität nur durch die Verschiedenheit erklären, in der unser Wille thätig ist. Unser Wille ist eben nicht an mechanische Gesetze gebunden, sondern hat das Vermögen der Selbstbestimmung, also das Vermögen, frei Ursache zu sein.

Wahr ist an den Ausführungen Wundts, daß unser Geist das Bestreben hat, alles Geschehene aus den letzten Ursachen zu erklären. Aber diese Ursachen brauchen keine nothwendig wirkenden zu sein, sie können sich frei zur That entschlossen haben. Noch viel weniger braucht jede Ursache oder jede Bedingung selbst wieder eine Ursache oder Bedingung zu haben, wie Wundt meint. Ja, eine solche Annahme ist geradezu widersinnig; denn sie führt nothwendig zur Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, in der es keine erste Ursache gibt.

Wundt behauptet dann noch, die Willensfreiheit sei aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich[3], sie widerstrebe „einem tiefern religiösen Gemüthe"! Man sollte es nicht für möglich halten! Also die Grundwahrheit, welche die Lebensfähigkeit des Christenthums ausmacht im Gegensatz zum Fatalismus des Islam, die Wurzel, der die wunderbaren Blüten christlicher Heiligkeit entsprossen, soll aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein! Was sich übrigens Wundt, der an keinen persönlichen Gott glaubt, unter einem „religiösen Gemüthe" gedacht hat, ist uns nicht ganz klar geworden.

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

Obwohl der Mensch frei ist, so ist er doch weder in allen seinen Handlungen frei, noch in allen auf gleiche Weise. Unmittelbar aus sich ist nur der Wille selbst frei. Die übrigen Fähigkeiten sind nur soweit frei, als sie vom freien Willen zum Handeln angetrieben und geleitet werden.

---

[1] Wundt, Ethik S. 406. Hier wird wieder stillschweigend vorausgesetzt, der freie Willensact sei „ein ursachloses Ereigniß"! Auch der freie Willensact hat seine Ursache, aber keine nothwendig wirkende.

[2] A. a. O. S. 409. [3] Ebenda.

Da es nun die Moralphilosophie nur mit den freien Handlungen zu thun hat, so müssen wir jetzt untersuchen, inwiefern die verschiedenen menschlichen Handlungen an der Freiheit des Willens theilnehmen oder ihm als ihrer freien Ursache zugeschrieben werden können. Denn der Wille kann nur für jene Handlungen verantwortlich gemacht werden, die ihn irgendwie zur Ursache haben.

§ 1.

Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne.

1. *Ursache* ist dasjenige, aus dem etwas hervorgeht oder entsteht. Der Wille ist mithin Ursache alles dessen, was aus ihm hervorgeht oder von ihm als Wirkung irgendwie gewollt ist. Weil aber der Wille nur wollen kann, was der Verstand erkennt, so wird alles dasjenige dem Willen als Ursache zugeschrieben, *was mit Erkenntniß aus ihm hervorgeht*.

Damit etwas vom Willen *gewollt* oder verursacht genannt werden könne, genügt selbstverständlich nicht, daß der Wille dasselbe zum *Gegenstande* habe, sondern es muß *ursächlich* von ihm abhangen oder ihm irgendwie sein Entstehen verdanken. Wenn jemand sich darüber freut, daß sein Freund ohne sein Zuthun mit Ehren überhäuft wurde, so sind diese Ehren der Gegenstand seines Wollens, aber er ist nicht ihre Ursache, hat also auch kein Verdienst und keine Verantwortung an der Verleihung derselben. Hätte er dagegen irgendwie dazu mitgewirkt, so wären dieselben von ihm als Wirkung seines Handelns *gewollt*.

Das vom Willen als Wirkung *Gewollte* (voluntarium)[1] ist also nicht gleichbedeutend mit dem *Freiwilligen* (liberum). Freiwillig ist nur, was aus der freien Wahl des Willens hervorgeht und auch hätte vermieden werden können. Das Gewollte dagegen umfaßt zwar auch das Freiwillige, dehnt sich aber auch auf alles aus, was mit Nothwendigkeit aus dem Willen hervorgeht. Erkännten wir das höchste Gut mit voller Klarheit, so müßten wir es nothwendig lieben. Diese Liebe wäre gewollt oder ginge vom Willen als der Ursache aus, aber sie wäre nicht frei. Hienieden sind freilich alle *überlegten* Handlungen immer freigewollt. Doch waltet der Unterschied zwischen dem Gewollten und Freiwilligen ob, daß sie nicht im selben Maße ab- und zunehmen. Eine Handlung, die aus leidenschaftlicher Liebe zu etwas hervorgeht, ist durchschnittlich viel intensiver gewollt als eine aus kalter Berechnung hervorgehende, aber sie ist wegen des Einflusses der Leidenschaft weniger frei.

2. *Die verschiedenen Arten des Gewollten.* a) Dem Willen kann nicht nur dasjenige als Wirkung zugeschrieben werden, was er durch

[1] Wir haben leider im Deutschen keinen gleichwerthigen Ausdruck für voluntarium (ἑκούσιον). Am nächsten kommt der wahren Bedeutung der Ausdruck *gewollt*. Doch ist derselbe zweideutig; denn *gewollt* bedeutet a) alles, was Gegenstand unseres Wollens ist (volitum), b) alles, was irgendwie unserem Willen das Dasein verdankt (voluntarium). In diesem letztern Sinne reden wir von *selbstgewolltem* Unglück. Wo wir nicht das Gegentheil bemerken, gebrauchen wir im folgenden den Ausdruck gewollt in diesem letztern Sinne.

positives Wollen oder Thun verursacht, sondern auch dasjenige, was infolge seiner schuldbaren Unterlassung geschieht. Die erstere Wirkung heißt positiv, die zweite negativ gewollt (voluntarium positivum et negativum). Eine Mutter, die ihr Kind am Abgrunde spielen sieht und es nicht aus der Gefahr entfernt, ist negativ die Ursache des Todes ihres Kindes. Ihre bewußte Unterlassung trägt die Schuld am Unglück.

b) Je nachdem der Wille eine Handlung unmittelbar selbst hervorbringt oder durch Vermittlung einer andern Fähigkeit, die er zum Handeln veranlaßt, nennt man dieselbe eine vom Willen selbst gesetzte oder befohlene Handlung (voluntarium elicitum, imperatum). Der Wille selbst liebt oder haßt, aber er kann nicht selbst denken, gehen, schreiben, sondern nur die betreffenden Fähigkeiten dazu veranlassen.

c) Damit eine Handlung dem Willen als ihrer Ursache zugeschrieben werden könne, ist von seiten des Verstandes Erkenntniß, von seiten des Willens Einwilligung erfordert. Je nachdem beide Erfordernisse vollkommen oder unvollkommen vorhanden sind, ist eine Handlung vollkommen oder unvollkommen gewollt bezw. frei.

d) Auch eine fremde Handlung kann uns unter Umständen als gewollt zugeschrieben werden, wenn wir durch unsere Erlaubniß, Billigung oder sonst wie dazu mitgewirkt haben. Die Erlaubniß oder Billigung können wir sowohl äußerlich durch Worte oder Zeichen, als auch durch das bloße Schweigen kundgeben. Dem entsprechend unterscheidet man das ausdrücklich und das stillschweigend Gewollte (voluntarium explicitum et tacitum). So ist vom Vorgesetzten ausdrücklich gewollt, was infolge seines durch Zeichen oder Worte geäußerten Willens (Befehls, Erlaubniß) geschieht. Wenn er dagegen in seiner Gegenwart etwas schweigend zuläßt, obwohl er es hindern sollte und leicht könnte, so gibt er stillschweigend seine Einwilligung oder Erlaubniß dazu.

3. Nach der Verschiedenheit der Abhängigkeit einer Wirkung von unserem Willen unterscheidet man das actuell und virtuell Gewollte (voluntarium actuale et virtuale). Was infolge eines im Augenblicke selbst vorhandenen Willensactes geschieht, ist actuell gewollt; was aber infolge oder in Kraft (virtute) eines früher gehabten und jetzt noch in seiner Wirkung fortdauernden Willensactes geschieht, heißt virtuell gewollt. Setzen wir den Fall, jemand entschließe sich zu einer Reise und führe diesen Entschluß gleich aus. Nun ist der Anfang der Reise actuell gewollt, die Fortsetzung aber virtuell, sofern er nicht den frühern Willensact erneuert; denn sie geschieht in Kraft des am Anfang gefaßten Entschlusses.

4. Von der weitgehendsten Bedeutung für die ethischen Untersuchungen ist die Unterscheidung zwischen dem, was in sich selbst, und dem, was nur in seiner Ursache gewollt ist. In sich selbst gewollt (voluntarium in se) ist dasjenige, was dem Willen unmittelbar Gegenstand seines Strebens ist und von ihm so verursacht wird. Was dagegen sich bloß als Wirkung aus dem in sich gewollten Gegenstand ergibt, ist in seiner Ursache (voluntarium in causa) gewollt. Was der Trunkenbold in sich beabsichtigt, ist nur die Befriedigung seiner niedrigen Leidenschaft. Aber er sieht voraus, daß sein Verhalten seine eigene Gesundheit, sein Vermögen, seine Familie zu Grunde

richten wird. Alles dieses ist von ihm in seiner Ursache gewollt. Wer einen unsittlichen Roman aus reiner Neugierde liest, will in sich durch die Lesung nur seine Neugierde befriedigen. Aber er sieht voraus, daß dadurch unlautere Begierden in ihm rege werden. Diese sind deshalb in ihrer Ursache gewollt.

5. Es läßt sich hier fragen, inwiefern die mit unseren freien Handlungen verbundenen Wirkungen unserem Willen als der Ursache zugeschrieben werden können, oder mit anderen Worten, inwiefern der Wille für diese Wirkungen verantwortlich gemacht werden könne? Diese Frage hat praktische Bedeutung bloß in Bezug auf die schlechten Wirkungen unserer Handlungen. Wir erwiedern deshalb auf die gestellte Frage:

a) Handelt es sich um eine bloße Unterlassung, aus der voraussichtlich Uebles folgen wird, so können diese üblen Folgen nur dann uns zugerechnet werden, wenn wir verpflichtet waren, sie zu verhindern. Ist eine solche Pflicht nicht vorhanden, so kann man uns für diese Folgen nicht verantwortlich machen, da wir sie ja bloß eintreten lassen.

b) Ganz dasselbe gilt für den Fall, wo es sich um ein positives Thun von unserer Seite handelt, wenn die schlechten Folgen bloß zufällig mit unserer Handlung verbunden sind und wir keine Pflicht haben, dieselben zu verhindern. Deshalb braucht an und für sich niemand etwas Gutes zu unterlassen, weil er voraussieht, daß böswillige Menschen daraus Veranlassung zum Bösen nehmen werden.

c) Folgen dagegen die schlechten Wirkungen aus meiner Handlung ihrer Natur nach und nicht bloß zufällig, so können auch dann diese Wirkungen mir nicht zugeschrieben werden, wenn ich sie in keiner Weise vorausgesehen habe, oder wenn folgende Bedingungen zusammentreffen: α) wenn ich diese Folgen nicht beabsichtige; β) wenn die Handlung in sich selbst nicht unerlaubt ist; γ) wenn sich aus der Handlung nicht nur schlechte, sondern auch gute Folgen ergeben und zwar in der Weise, daß die guten Folgen sich nicht erst durch Vermittlung der bösen Folgen ergeben; δ) wenn ich endlich einen genügenden Grund habe, die schlechten Folgen zuzulassen (zu permittiren). So sieht ein Feldherr, der eine Stadt beschießen läßt, daß dadurch auch viele wehrlose Unschuldige um das Leben kommen, die sich in keiner Weise am Kriege betheiligten. Diese Wirkung beabsichtigt er nicht. Seine Absicht ist auf die Vernichtung der feindlichen Streitkräfte gerichtet. Diese ergibt sich ebenso unmittelbar aus der Beschießung der Stadt als die Tödtung der Unschuldigen. Auch hat er einen genügenden Grund, die Beschießung vorzunehmen und den Tod der Unschuldigen zuzulassen.

§ 2.

Von den eigenen Thätigkeiten des Willens.

Da nur der Wille aus sich frei ist, so sind auch nur seine eigenen, d. h. die unmittelbar von ihm selbst hervorgebrachten Bethätigungen formell frei. Zum Verständniß des freien Handelns des Menschen ist deshalb nothwendig, die verschiedenen Willensacte zu unterscheiden, von denen aus sich die freie Bewegung über alle Fähigkeiten des Menschen ausdehnt.

Die unmittelbar vom Willen selbst vollzogenen Acte zerfallen in zwei Klassen. Die einen haben das Gute zum Gegenstand, insofern es Zweck ist oder um seiner selbst willen begehrt wird. Diese sind: die Liebe, die Absicht und die Freude (Genuß); die anderen dagegen beziehen sich auf

die Mittel zum Zweck, nämlich: die Wahl, die Einwilligung und der Gebrauch.

1. Die Liebe ist die Grundstrebung des Willens, die allen übrigen Willensbethätigungen zu Grunde liegt. Sie besteht in einer Art einfachen Wohlgefallens des Willens an dem erkannten Gut. Ihr Gegenstand ist das um seiner selbst willen irgendwie begehrenswerthe Gute.

2. Aus der Liebe als ihrer Wurzel entsteht die Absicht (intentio). Diese geht über das bloße Wohlgefallen hinaus und sucht das erkannte Gut zu erreichen, sie erstrebt es. Sie besteht also in einer Art geistiger Hinbewegung auf das erkannte, gefallende Gut. Nicht selten wird die Absicht auch Verlangen oder Begierde genannt. Doch sind die letzteren Ausdrücke allgemeiner und lassen sich auch auf die ähnlichen Bethätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens anwenden, während man nur beim Willen von einer Absicht redet. Die Absicht bedeutet ferner das wirksame Verlangen, dem es mit der Erreichung des Guten ernst ist. Das Verlangen dagegen kann auch auf unmögliche Dinge gerichtet sein. Das heftige, dauernde Verlangen des Willens nach einem Gut, dessen Abwesenheit mit Schmerz gefühlt wird, heißt auch Sehnsucht.

Die Absicht ist also nicht, wie der Ausdruck anzudeuten scheint, ein Act des Erkennens, sondern eine Bethätigung des Willens. Wer einen Mord beabsichtigt, hat den Willensentschluß, ihn zu begehen, er nimmt sich denselben als Ziel seines Handelns vor.

3. Hat der Wille die Absicht, ein Gut zu erreichen, so überlegt der Verstand die zur Erreichung des Zieles dienlichen Mittel. Auf diese Ueberlegung folgt zunächst die Einwilligung (consensus) d. h. der Willensentschluß, die nöthigen Mittel zu ergreifen. Dann folgt

4. die Wahl, d. h. die Ergreifung eines bestimmten zweckdienlichen Mittels. Ist nur ein Mittel vorhanden, so fallen Einwilligung und Wahl zusammen, d. h. derselbe Act, der das Mittel beschließt, enthält auch schon die Wahl desselben. Sind aber mehrere Mittel vorhanden, so kann der Wille zuerst in die Ergreifung der nöthigen Mittel im allgemeinen einwilligen und dann erst die Wahl eines bestimmten Mittels vornehmen.

5. Nach getroffener Wahl schreitet der Wille zur Ausführung oder zum Gebrauche der gewählten Mittel. Der Gebrauch (usus) ist noch ein Willensact, aber ein solcher, der die Ausführung betrifft und die dem Willen unterstehenden Fähigkeiten zum Handeln antreibt. Obwohl der Wille einen eigenen die Ausführung betreffenden Act setzen kann, so ist es doch nicht nothwendig. Mit einem und demselben Act kann er das Mittel wählen und zur Ausführung schreiten.

6. Wenn der Wille das Gute erreicht und besitzt, so ist seine Bewegung am Ziele angelangt; er ruht in dem Besitze des Guten. Die Befriedigung des Willens im erlangten Guten ist die Freude (gaudium) oder der Genuß. Diese Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Thätigkeit, sondern als lebendige Erfassung des besessenen Gutes.

Die hier gegebene Eintheilung der Willensacte nahm nur Rücksicht auf die Art und Weise, wie der Wille dem erkannten Gut als Ziel zustrebt. Außerdem gibt es noch andere Willensacte, wie Haß, Trauer, Verzweiflung.

Doch brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen, weil sich ihr Verständniß von selbst aus dem ergibt, was wir über die ähnlichen Acte des sinnlichen Begehrungsvermögens sagen werden.

§ 3.

Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten.

Der Wille kann nicht nur die von ihm selbst gesetzten Acte die seinigen nennen, sondern auch die Bethätigungen der übrigen Fähigkeiten im Menschen, soweit sie auf seinen Befehl und unter seiner Leitung vor sich gehen.

1. Fragen wir zunächst, was dieser Befehl (imperium) des Willens sei, durch den er den übrigen Fähigkeiten gebietet.

Befehlen oder gebieten im allgemeinen heißt, jemand seine entschiedene Willensforderung kundthun. Wir können anderen befehlen, indem wir ihnen unsern Willen kundthun, um sie zu verpflichten. Wir können aber auch uns selbst befehlen. Von diesem Befehl allein sprechen wir hier. Es ist ein solcher Befehl nicht nothwendig, aber wir können uns selbst so befehlen, um uns zum Handeln anzutreiben. Das lehrt die tägliche Erfahrung. Wir können uns selbst zu etwas auffordern: Thue dies, lasse jenes, oder wie es der Prophet gethan: Lobpreise, meine Seele, den Herrn; harre auf Gott.

Dieser Befehl besteht zunächst in einem Acte des Verstandes. Wir reden zu uns selbst und thun uns den entschiedenen Willensentschluß kund. Aber dieser Act des Verstandes hat seine ganze Kraft und Energie von dem Willensentschluß, den er verkündet. Es gehört also zum Befehl sowohl ein Act des Willens als ein Act des Verstandes. Der erstere bildet gewissermaßen die Seele des Befehles.

2. Fragen wir weiter, welche Fähigkeiten dem Befehle des Willens unterstehen, so ist darauf zu antworten, daß mit Ausnahme der rein vegetativen Kräfte, auf die der Wille nur indirect Einfluß besitzt, alle menschlichen Fähigkeiten der Herrschaft des Willens unterstehen. Doch ist diese Herrschaft nicht gleich in Bezug auf alle Fähigkeiten.

a) In Bezug auf die Bewegungen des Leibes und der äußeren Sinne hat die Seele despotische Gewalt, um uns des Aristotelischen Ausdrucks zu bedienen [1]. Wir können die Glieder des Leibes nach unserem Gutdünken bewegen. Widerstandslos gehorchen sie in gesundem Zustand der Seele.

b) Auch die Phantasie und das sinnliche Begehrungsvermögen unterstehen der Herrschaft des Willens, aber sie gehorchen ihm nicht widerstandslos wie der Sklave seinem Herrn, sondern wie freie Bürger ihrem politischen Regenten. Deshalb nennt der Stagirite treffend dieses Unterwürfigkeitsverhältniß ein politisches. Der Wille kann zwar die sinnlichen Fähigkeiten zur Thätigkeit anregen und von einer Thätigkeit zur andern überleiten. Ja, er kann bis zu einem Grade selbst unter Voraussetzung sinnlicher Erkenntniß das Begehren im Zaume halten, aber nur mit großer Schwierigkeit.

---

[1] Polit. I. c. 5, 1254 b 4: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.

Wer durch Lesung schlechter Bücher unlautere Vorstellungen in sich weckt, wird oft unlautere Regungen empfinden, und dadurch entsteht für den Willen die Gefahr, dem sinnlichen Reize zu folgen.

c) Der Verstand hält zwar nothwendig für wahr, was ihm mit voller Klarheit einleuchtet; sobald er aber etwas nicht mit voller Klarheit erkennt, kann der Wille ihn mannigfach beeinflussen, indem er ihn mehr auf die Erwägung der einen Seite einer Wahrheit hinneigt, oder auch, indem er ihn selbst direct zum Wahrhalten bestimmt. Ja selbst in Bezug auf einleuchtende Dinge kann der Wille nicht selten bewirken, daß der Verstand immer mehr die Gegengründe ins Auge faßt und so allmählich die frühere Klarheit verliert.

Man wende nicht ein, daß der Wille die Erkenntniß voraussetzt und somit die letztere nicht von dem erstern abhangen kann. Denn aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande folgt nur, daß nicht jede Erkenntniß vom Willen abhangen kann. Damit der Wille sich bethätigen könne, muß eine Erkenntniß vorausgehen. Aber dies vorausgesetzt, hat es der Wille in seiner Gewalt, den Verstand zur Thätigkeit anzuregen und ihn darin direct oder indirect zu beeinflussen. Die Abhängigkeit von Verstand und Wille ist also, unter verschiedener Rücksicht, eine gegenseitige.

Daß der Wille das Urtheil des Menschen mannigfach beeinflußt, ist eine zweifellose Erfahrungsthatsache. Jedermann weiß, wie sehr Abneigung oder Zuneigung, Haß oder Liebe das Urtheil trüben. Daher die alten Sprichwörter: „Die Liebe macht blind"; „was man hofft, das glaubt man gern"; „der Wunsch ist oft der Vater des Gedankens". Daher auch die Erscheinung, daß wir von unseren Gegnern kein billiges („unparteiisches") Urtheil erwarten. Diese Abhängigkeit des Urtheils vom Willen zeigt sich besonders in Fragen von großer praktischer Tragweite, vor allem in den hervorragend praktischen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens. Deshalb sagt der hl. Paulus von den Heiden, daß sie trotz ihrer Unkenntniß des wahren Gottes unentschuldbar seien, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten und es nicht werth achteten, Gott in der Erkenntniß zu haben[1].

Das Unterthanenverhältniß, in dem die niederen menschlichen Fähigkeiten zu Verstand und Wille stehen, erklärt uns, warum wir die Thätigkeiten des Thieres nie als vernünftige Handlungen bezeichnen, während wir beim Menschen auch jene Verrichtungen, die ihm mit dem Thiere gemeinsam sind, wie essen, schlafen u. dgl., vernünftig nennen, wenn er sie in der rechten Weise vornimmt. Denn in dieser Voraussetzung gehen sie auf Veranlassung und unter der Leitung der Vernunft vor sich und werden so nach dem treffenden Ausdruck des Aquinaten durch Theilnahme vernünftig (rationales per participationem)[2].

Viertes Kapitel.

Von den Leidenschaften (Gemüthsbewegungen).

Im vorigen Kapitel haben wir die vom Willen selbst gesetzten Thätigkeiten untersucht. Wir hätten jetzt die vom Willen befohlenen Acte zu betrachten. Allein das Verständniß der letzteren ergibt sich leicht aus dem,

[1] Röm. 1, 18 ff. [2] Sum. th. 1. 2. q. 24 a. 1.

was wir über die ersteren gesagt haben. Nur eine Art derselben wollen wir eingehender behandeln, weil sie den größten Einfluß auf die Freiheit des Willens ausübt. Wir meinen die Leidenschaften.

Die Leidenschaften gehören zwar zum sinnlichen Theile des Menschen und sind uns im wesentlichen mit den Thieren gemeinsam. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb sind sie für unsere ethischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit. Die Erkenntniß der Leidenschaften dient zur Bestimmung dessen, was die sinnlichen Vermögen im Menschen und Thiere zu leisten im Stande sind. Dadurch wird die genaue Festsetzung der Grenzen zwischen dem geistigen und sinnlichen Gebiete wesentlich gefördert, was angesichts der modernen Bestrebungen, die Grenzen zwischen Menschen und Thieren zu verwischen, ein nicht zu unterschätzender Gewinn ist. Die Anhänger der Descendenzlehre, wie Darwin [1], Spencer u. a., benützen ja gerade die Leidenschaften der Thiere, um die Analogien zum geistigen Leben, die sie uns bieten, als erstes „Aufdämmern" des Geistes hinzustellen.

Die Erkenntniß der Leidenschaften ist sodann für die ethischen Untersuchungen unentbehrlich, weil viele sittlichen Tugenden die Regelung der Leidenschaften zur Aufgabe haben, folglich ohne Kenntniß derselben nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden können. Mit Recht sagt deshalb Trendelenburg, die Psychologie der Leidenschaften sei für die Ethik die wichtigste Erkenntniß [2].

§ 1.

Begriff und Wesen der Leidenschaften.

Gleichwie wir als sinnlich-geistige Wesen mit einem doppelten Erkenntnißvermögen ausgerüstet sind, einem geistigen und einem sinnlichen, so besitzen wir auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein geistiges (den Willen) und ein sinnliches. Das sinnliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen ist dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam, das geistige dagegen erhebt ihn über dasselbe hinaus.

Unter Leidenschaft versteht man nun jede Bethätigung oder Erregung des sinnlichen Strebevermögens, wie z. B. Zorn, Furcht, Freude, Trauer u. s. w. [3] Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden zwar nur die heftigeren Erregungen Leidenschaften genannt, weil das Eigenthümliche der Leidenschaften in ihnen mehr zu Tage tritt; doch macht der bloße Unterschied der Stärke keine wesentliche Verschiedenheit. Denn bei allen Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens treffen folgende zwei Bedingungen zusammen, welche sie zu Leidenschaften machen [4].

---

[1] Besonders in seiner Schrift: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und Thiere.

[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 37.

[3] S. Thom. 1. 2. q. 34 a. 1: „Omnis motus appetitus sensitivi dicitur passio." Ausführlich handelt über die Leidenschaften Otten, Die Leidenschaften, im „Jahrbuch für Philosophie und specul. Theologie", Jahrgang 1887—1888.

[4] Im wesentlichen hat schon der große Denker von Stageiros im zweiten Buche der Nikomach. Ethik die Natur der Leidenschaften klargelegt. Niemand hat aber über

a) Der Begehrende wird körperlich, also nicht bloß geistig, verändert und von einem Zustand in einen andern versetzt. Im sinnlichen Begehrungsvermögen wirken Leib und Seele als einheitliches Thätigkeitsprincip zusammen, so daß bei jeder Erregung desselben eine leibliche Veränderung vor sich geht, die sich besonders in unserem Herzen und im Blutumlauf fühlbar macht. Der Zorn treibt das Blut in den Kopf, die Furcht schnürt das Herz zusammen, die Freude erweitert es.

Es gibt aber zwei Arten von leiblichen und physiologischen Veränderungen, die mit den Leidenschaften verbunden sind. Die einen sind bloße Wirkungen und äußere Zeichen der Leidenschaften, so die Thränen, das Lachen, die aus den Leidenschaften der Trauer oder der Freude hervorgehen, ebenso die Blässe des Antlitzes infolge plötzlichen Schreckens. Die anderen dagegen sind innerliche und wesentliche Bestandtheile der Leidenschaften. Gleichwie nicht das leibliche Auge allein und auch nicht die Seele allein sieht, sondern das von der Seele belebte Auge, so daß Leib und Seele als ein einziges Thätigkeitsprincip zusammenwirken: so ist es auch nicht die Seele allein, welche die Leidenschaft des Zornes oder Kummers empfindet, und ebenso wenig das leibliche Organ allein: sondern das von der Seele belebte leibliche Organ des sinnlichen Begehrungsvermögens. Es gibt zwar den Leidenschaften ganz analoge Affecte im Willen. Auch der Wille kann Liebe und Haß, Freude und Schmerz empfinden. Aber diese rein geistigen Affecte sind keine Leidenschaften. Zur Leidenschaft gehört wesentlich eine leibliche Veränderung. Es ist also ganz unrichtig, wenn man mit manchen Neueren alle leiblichen Veränderungen als Wirkungen der Gemüthsbewegungen auffaßt, gleich als ob die Gemüthsbewegung sich allein in der Seele vollzöge und dann erst auf den Organismus fortpflanzte.

---

diesen Gegenstand klarer und gründlicher geschrieben als Thomas von Aquin im zweiten Theile seiner Summa (1. 2. q. 22 bis q. 48). Geradezu unbegreiflich ist es deshalb, wie Descartes (Les passions de l'âme p. I. a. 1) schreiben konnte: „Nirgends ist deutlicher zu sehen, wie mangelhaft die uns von den Alten überlieferten Wissenschaften sind, als in ihrer Behandlung der Leidenschaften. . . Die Lehren der Alten darüber sind so dürftig und größtentheils so unglaublich, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mich mit einiger Zuversicht der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob vor mir noch niemand dieses Thema berührt hätte." Wir werden gleich sehen, daß er es nicht einmal zu einem richtigen Begriff der Leidenschaften gebracht hat. Selbst Thomasius meint (Cautel. p. I. c. 14 § 54): „Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eandem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest."

Da wir uns im folgenden wiederholt auf Thomas von Aquin und die Scholastiker berufen, so möge hier das Urtheil eine Stelle finden, welches ein in den Schriften der Scholastiker sehr bewanderter und unbefangener Protestant über die Scholastiker fällte. Dieser Protestant ist kein anderer als Hugo Grotius, der mit hoher Anerkennung von dem Scharfsinn der Scholastiker spricht und geradezu behauptet, wenn sie in moralischen Fragen eins seien, komme ein Irrthum kaum vor. „Ubi in re morali consentiunt, *vix est, ut errent;* quippe perspicaces admodum ad ea videnda, quae in aliorum dictis reprehendi possunt (also nichts weniger als ein blindes iurare in verba magistri!), in quo tamen ipso diversa tuendi studio *laudabile praebent modestiae exemplum;* rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo literas inquinare coepit, conviciis, turpi foetu impotentis animi" (De iure belli et pac. Prolegom. § 52.).

b) Zweitens empfindet der Begehrende durch Erregung des sinnlichen Strebevermögens gewissermaßen einen Zug nach irgend einer Richtung hin. Das sinnliche Streben zieht den Menschen zu einem Gegenstande hin oder von ihm ab. Weil der ganze Mensch diesen Zug erfährt, und zwar vielfach unabhängig von seiner freien Entschließung, so verhält er sich hierin mehr leidend als thätig. Der Umstand, daß im Thiere kein höherer selbstthätiger Theil ist, der von den niederen Regungen hingerissen wird, erklärt uns auch, warum wir fast nur beim Menschen von eigentlichen Leidenschaften reden, selten aber beim Thiere, obwohl letzteres vielfach die gleichen Regungen des sinnlichen Strebevermögens erfährt.

Die ebengenannte zweite Bedingung ist die Ursache, warum wir die Thätigkeiten des sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht Leidenschaften nennen. Auch beim sinnlichen Erkennen finden zwar Veränderungen in den leiblichen Organen statt; aber wir drücken dabei bloß das Bild des Erkannten in uns aus, ohne zu dem Gegenstande hingezogen oder von demselben abgestoßen zu werden. Erst wenn das Erkannte auf unser Begehrungsvermögen anziehend oder abstoßend einwirkt, treten wir aus unserem Gleichgewicht und erleiden eine Bewegung zum Gegenstande hin oder von demselben weg, die nicht von uns selbst, sondern von der Beschaffenheit des sinnlich Erkannten abhängt. Darum drücken wir auch diese Regungen mit Worten aus, die auf ein Leiden und Bewegtwerden hindeuten. Wir werden von Furcht ergriffen, von Schmerz gebeugt, von der Freude gehoben, von der Hoffnung angetrieben, von der Verzweiflung niedergedrückt, vom Neide verzehrt, vom Zorne hingerissen, übermannt oder außer Fassung gebracht u. s. w. Die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens werden deshalb sehr passend und bezeichnend Leidenschaften genannt, griechisch πάθη, lateinisch perturbationes animi, affectiones, spätlateinisch passiones, welcher Ausdruck in die Tochtersprachen des Lateinischen und in das Englische übergegangen [1]. Die Leidenschaften werden häufig Gefühle genannt, zuweilen auch Affecte. Doch bezeichnet Affect vorzugsweise die Regungen des Willens.

Neben dieser eigentlichen Bedeutung kommt das Wort Leidenschaft im Deutschen zuweilen auch im Sinne von verkehrten, bösen Neigungen vor. Doch werden diese genauer Laster genannt oder durch Zusammensetzungen mit Sucht ausgedrückt. So ist z. B. Habsucht ein Laster, aber keine eigentliche Leidenschaft; ebenso ist die Zornmüthigkeit eine angeborene oder erworbene Neigung zum Zorn, aber nur der Zorn selbst ist eine eigentliche Leidenschaft. Denn die Leidenschaft im eigentlichen Sinne ist eine Gemüths-

[1] Descartes definirt die Leidenschaften (Les passions de l'âme p. I. art. 27): „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen (émotions) der Seele, die man in besonderer Weise auf sie bezieht und die durch die Erregung der Lebensgeister (esprits) verursacht, unterhalten und verstärkt werden." Diese Begriffsbestimmung ist nicht nur sehr unklar, sondern auch unrichtig. a) Die Wahrnehmungen (perceptions) gehören nie zu den Leidenschaften, mögen sie entstanden sein, wie sie wollen. Wenn wir jemand auf uns zukommen sehen oder hören, so ist das noch keine Leidenschaft. Erst wenn infolge dieser Erkenntniß sich in uns Furcht, Hoffnung, Freude, Trauer u. s. w. regt, haben wir Leidenschaften. Noch weniger gehören die geistigen Erkenntnisse zu den Leidenschaften. Schon aus diesem Grund ist auch die Definition Herbarts unhaltbar, der die Leiden-

erregung[1]. Deshalb rathen wir auch einem erzürnten Menschen, nichts z beschließen, bis sich die Leidenschaften gelegt haben[2].

Der von uns entwickelte Begriff der Leidenschaft gestattet uns nun eine Schluß auf den etwas dunkeln Begriff des Gemüthes. Wir nennen d Leidenschaften vielfach auch Gemüthsbewegungen und zwar nur in Bezu auf den Menschen. Niemand redet von den Gemüthsbewegungen eines Thieres oder eines rein geistigen Wesens. Das Gemüth bezeichnet also eine Eigen thümlichkeit des Menschen, die sich aus seiner ihm eigenen, aus Leib un Seele zusammengesetzten Natur, oder genauer, aus einem Zusammenwirke beider menschlichen Strebevermögen erklären muß. Doch sind nicht alle de artigen Bethätigungen schon Gemüthsbewegungen. Geht das Begehren a rein sinnliche Güter, insofern sie der sinnlichen Erkenntniß zugänglich sin wie z. B. auf Speise und Trank, so nennt man es nicht Gemüthsbewegun mag es sich noch so heftig äußern. Mit der Gemüthsbewegung verbinden wi vielmehr die Idee der Richtung des Begehrungsvermögens auf höhere, idealer Güter oder wenigstens auf eine höhere Rücksicht, unter der die materielle Güter durch die Vernunft erfaßt werden[4].

Das sinnliche Begehrungsvermögen steht eben im Menschen nicht allein wie im Thiere, sondern in inniger Beziehung zu dem geistigen Strebevermögen dem Willen. Durch diese Verbindung erlangt es eine höhere, idealer Richtung. Es nimmt in seiner Art theil an den Bethätigungen des Willen in Bezug auf Dinge und Verhältnisse, die nur der Vernunft zugänglich sind Das geistige Denken ist nämlich im Menschen immer von der Thätigkeit de sinnlichen Erkenntnißvermögens begleitet. Was der Geist denkt, trachtet di Einbildungskraft sinnlich darzustellen. Dadurch wird auch das sinnliche Strebe vermögen rege. Zugleich mit diesen Bethätigungen und theilweise in ursächlichem Zusammenhang mit ihnen entstehen auch unwillkürliche Regungen im höhern

---

schaften „zurückgedrängte, an der Schwelle des Bewußtseins harrende, oder doch nu im Dunkel wirkende Vorstellungen" (W. W. V, 15 u. 16) nennt. b) Ferner sind di Bewegungen oder Bethätigungen des Willens keine Leidenschaften, weil der Mensch sic in ihnen nicht eigentlich leidend verhält. Das gilt auch dann, wenn der Willensentschlu durch die Leidenschaften hervorgerufen wird. Also die „émotions de l'âme" ist ein vie zu weiter Begriff. Auch die „Lebensgeister", von denen Descartes spricht, sind ei unverständlicher, jedenfalls überflüssiger Zusatz.

[1] Mit Recht sagt Aristoteles (Ethic. Nic. II. 4, 1106 a 1): κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαί πως.

[2] Im Sinne von Laster scheint auch Kant (Anthropologie. W. W. X, 294 ff.) da Wort Leidenschaft zu gebrauchen; denn er definirt die Leidenschaft als „eine durch di Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung" (a. a. O. S. 276). Dem ent sprechend rechnet er nicht nur die sinnlichen Neigungen, wie den Geschlechtstrieb, sonder auch die verkehrten Neigungen des Willens, wie Herrschsucht, Habsucht u. s. w., zu de Leidenschaften. Andererseits bezeichnet er sie immer mit dem lateinischen passio; nun wurde aber passio nie im Sinne von Laster (vitium) gebraucht. Ebenso stellt er di Leidenschaften immer neben die Affecte und vergleicht sie ausführlich miteinander. Di Affecte aber sind Bethätigungen und lassen sich nur mit anderen Bethätigungen, nicht mi bloßen Neigungen vergleichen. Ueberhaupt herrscht in den Ausführungen Kants übe die Leidenschaften sehr viel Unklarheit.

[3] Natürlich mit Ausnahme der Darwinisten, die gegen die gewöhnliche Redeweis ankämpfen, um die Grenzen zwischen Thieren und Menschen zu verwischen.

[4] Jungmann, Das Gemüth. 1885.

Strebevermögen, im Willen. Die Gemüthsbewegungen scheinen nun nichts anderes zu sein, als die Bethätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern sie (mittelbar) aus der geistigen Erkenntniß hervorgehen und naturgemäß von Bethätigungen des Willens begleitet sind. Jede Gemüthsbewegung ist also eine Leidenschaft, aber nicht umgekehrt. Nur diejenigen Leidenschaften werden im eigentlichen Sinne Gemüthsbewegungen genannt, die in ursächlichem Zusammenhang stehen mit dem höhern, geistigen Erkenntniß- und Strebevermögen. Die Gemüthsbewegung ist sozusagen der Widerschein und Widerhall des geistigen Lebens im sinnlichen Begehrungsvermögen. Folglich ist das Gemüth weiter nichts als die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemüthsbewegungen, die sich zwar im allgemeinen aus der Natur des Menschen nothwendig ergibt, aber je nach der physischen Beschaffenheit des Einzelwesens sehr verschieden sein kann.

Das Gemüth ist also nicht ein eigenes, sowohl von der sinnlichen Strebekraft als dem Willen verschiedenes Vermögen, wie manche Neueren behaupten, sondern nur das sinnliche Strebevermögen in einer bestimmten Beziehung zu dem höhern Theil des Menschen.

Vielleicht könnte es befremden, daß wir nicht beide menschlichen Strebevermögen in ihrem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken zum Gemüthe rechnen, sondern bloß das sinnliche Strebevermögen, wenn auch in wesentlicher Beziehung zu den gleichzeitigen Bethätigungen des geistigen Erkennens und Wollens. Aber aus einem doppelten Grunde glauben wir den Willen nicht als wesentlichen, innern Bestandtheil des Gemüthes ansehen zu dürfen. Einmal scheint es gewiß zu sein, daß die Affecte der Trauer, der Furcht, des Ekels, welche Christus nach dem Berichte der Evangelisten am Oelberge litt, wahre Gemüthsbewegungen waren. Nun aber gingen diese Bewegungen nicht vom höhern Willen Christi aus, sondern waren demselben eher entgegengesetzt. Christus wollte nach dem höhern Willen leiden und sterben, ließ es aber freiwillig zu, daß sich der niedere Theil, seiner Natur entsprechend, dagegen sträubte [1]. Von einem harmonischen Zusammenwirken beider Strebevermögen kann also nicht die Rede sein. Sodann verbinden wir mit dem Gemüth die Idee der Passivität. Im Gemüthe verhält sich der Mensch mehr leidend als thätig. Deshalb kennt auch der deutsche Sprachgebrauch keine Gemüthsthätigkeiten, sondern nur Gemüthsregungen oder Gemüthsbewegungen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß das sinnliche Begehrungsvermögen allein der unmittelbare Träger der Gemüthsbewegungen ist.

In der That ist gerade das eine Eigenthümlichkeit des Gemüthes, daß es sich sehr oft regt gegen unsern Willen, ja daß es unserem Willen oft überaus schwer wird, den Gemüthsaufwallungen zu widerstehen. Mit widerstrebendem Gemüthe gehen wir vielleicht an eine Arbeit, die wir als Pflicht erkannt. Trotz des besten Willens sträubt sich das Gemüth. Stehen die Gemüthsbewegungen dauernd mit den Anforderungen der Vernunft im Einklang, so haben wir ein wohlgeordnetes, geregeltes, schönes Gemüth; sonst ein ungeordnetes, störrisches Gemüth.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung ergibt sich leicht, warum wir von verschiedenen Gemüthsarten, von einem leicht erregbaren, heftigen, zarten, weichen Gemüthe reden, warum Krankheit und Unglück so tief auf das Gemüth einwirken, es verändern, erheitern oder umdüstern. Ganz besonders aber

[1] S. Thom. Summ. th. p. 3. q. 18 a. 6 ad 3um.

erklärt sie uns, warum das Gemüth und das Gemüthsleben bei der Frau eine größere Rolle spielt als beim Manne. Die lebhafte Einbildungskraft und die sonstige größere physische Erregbarkeit bewirkt, daß die unwillkürlichen Gemüthsregungen bei der Frau viel leichter und heftiger, aber meist weniger andauernd als beim Manne auftreten.

Verwandt mit dem Gemüthe ist das Herz im übertragenen Sinne. Doch sind Herz und Gemüth nicht gleichbedeutend. Das Herz bedeutet das ganze Strebevermögen des Menschen und zwar vorzüglich den Willen und im Willen wiederum vorzüglich die Liebe. Deshalb können wir jemand „unser Herz schenken", aber nicht unser Gemüth. Das Herz kann auch den ganzen Menschen bedeuten, weil ja der Wille der Beweger aller menschlichen Fähigkeiten und die Liebe die Grundkraft des Willens ist. Dasselbe läßt sich aber nicht vom Gemüthe sagen. Das Herz bedeutet auch nicht so sehr die leidende Empfänglichkeit, wie das Gemüth, sondern mehr die thätige, strebende Seite des Menschen. Deshalb können wir auch bei rein geistigen Wesen von Herz reden (am Herzen Gottes ruhen), aber nicht von Gemüth. Doch ist zuzugeben, daß der deutsche Sprachgebrauch in dieser Beziehung ziemlich unsicher und schwankend ist und manchmal Herz und Gemüth als fast gleichbedeutend genommen werden.

§ 2.

Eintheilung der Leidenschaften.

Die Leidenschaften werden, wie alle Bethätigungen unserer Seelenvermögen, nach ihrem Gegenstande unterschieden. Der allgemeine Gegenstand der Leidenschaften ist das sinnliche Gute und Uebel; jenes erstreben sie, dieses fliehen sie. Je nach der verschiedenen Rücksicht und Weise, in der die Leidenschaften sich in Bezug auf diesen Gegenstand bethätigen, ergeben sich verschiedene Arten von Leidenschaften.

1. Zunächst lassen sich zwei größere Gruppen von Leidenschaften unterscheiden; die einen erstreben oder fliehen das sinnliche Gute oder Uebel absolut, insofern es angenehm oder unangenehm (lust- oder unlustbringend) ist; die anderen dagegen, insofern es nützlich oder schädlich und seine Erreichung oder Vermeidung mit Schwierigkeit verbunden ist (sub ratione ardui). Die ersteren werden in der Sprache der Schule concupiscible (begehrliche), die letzteren irascible (erzürnende, sich anstemmende) genannt. Die Benennung ist von den Leidenschaften hergenommen, die in beiden Gruppen besonders auffallen, nämlich von der Begierde und dem Zorn.

Um diese Unterscheidung zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß der Mensch, ähnlich wie das Thier, mit seinem sinnlichen Erkenntnißvermögen nicht nur das Lust- und Unlustbringende, sondern auch das Nützliche und Schädliche unterscheidet. Dieser doppelten sinnlichen Erkenntniß entspricht eine doppelte Fähigkeit im sinnlichen Strebevermögen: die Fähigkeit, das Angenehme zu erstreben, bezw. das Unangenehme zu fliehen, und die Fähigkeit, alles das leibliche Dasein Bedrohende fernzuhalten und das Nützliche zu erwerben. Die erste Fähigkeit heißt die concupiscible, die zweite

die irascible[1]. Die letztere wird nicht sowohl durch die Rücksicht auf die Lust oder Unlust, als vielmehr durch die instinctiv erfaßte Rücksicht auf die Selbsterhaltung bewegt. Diese Rücksicht ist eine höhere, sie erfordert Anstrengung und Erhebung zum Kampfe[2].

2. Die concupiscibleu Leidenschaften sind folgende sechs: Liebe, Verlangen (Begierde) und Freude (Lust); Haß, Abscheu und Schmerz. Die drei ersten haben das sinnlich Angenehme zum Gegenstand, die drei letzten das sinnlich Unangenehme. Diese sechs Leidenschaften lassen sich wieder in drei einander entgegengesetzte Paare zusammenfügen: a) Liebe und Haß bethätigen sich in Bezug auf das sinnliche Gute und Uebel ohne Rücksicht auf die Anwesenheit oder Abwesenheit desselben. Wir können ein Ding lieben oder hassen, mögen wir es besitzen oder nicht. b) Verlangen (Begierde) und Scheu (Abscheu) haben immer ein abwesendes Gut oder Uebel zum Gegenstande. Wir begehren nicht mehr, was wir schon haben. c) Freude und Schmerz haben das gegenwärtige Gute oder Uebel zum Gegenstande. Wir können diese Eintheilung durch folgendes Schema anschaulich machen:

In Bezug auf das sinnliche Gute.	Concupiscible Leidenschaften.	In Bezug auf das sinnliche Uebel.
a) Liebe	ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Abwesenheit .	a) Haß,
b) Verlangen . .	in Bezug auf Abwesendes	b) Scheu,
c) Lust (Freude) .	in Bezug auf Gegenwärtiges	c) Schmerz.

3. Die irasciblen Leidenschaften sind folgende fünf: Hoffnung, Verzweiflung, Muth, Furcht, Zorn. Auch die irasciblen Leidenschaften werden zunächst eingetheilt, je nachdem sie das Gute oder Uebel zum Gegenstande haben; zu den ersteren gehören Hoffnung und Verzweiflung, zu den letzteren Muth, Furcht und Zorn. Die Hoffnung und Verzweiflung (Verzagtheit) unterscheiden sich dadurch, daß die erstere das schwierige Gute erstrebt, die letztere flieht. Die eine bewegt sich zum Guten hin, die andere von ihm weg. Muth, Furcht und Zorn unterscheiden sich dadurch, daß der Muth dem schwierigen Uebel entgegentritt, um es zu überwinden, die Furcht dagegen vor ihm flieht; der Zorn endlich erhebt sich gegen das schon gegenwärtige Uebel und sucht an seinem Urheber Rache zu nehmen. Wir erhalten somit folgende Uebersicht:

---

[1] Plato, Aristoteles und mit ihnen Thomas von Aquin betrachten die beiden genannten Fähigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens als real verschieden und nennen die eine die pars *concupiscibilis* sensualitatis (τὸ ἐπιθυμητικόν), die andere die pars *irascibilis* (τὸ θυμοειδές); jener entsprechen die begehrlichen oder concupiscibleu Leidenschaften, dieser die irasciblen. Manche von den späteren Scholastikern läugnen diese reale Verschiedenheit der beiden sinnlichen Fähigkeiten. Wir lassen die Streitfrage auf sich beruhen, bemerken aber, daß die gegebene Eintheilung der Leidenschaften nicht nothwendig von dieser Streitfrage abhängt. Auch wer diese reale Verschiedenheit läugnet, kann an der obigen Eintheilung im wesentlichen noch festhalten; denn zur realen Verschiedenheit der Fähigkeiten ist mehr erfordert als zur wesentlichen Verschiedenheit der Bethätigungen.

[2] Mit Recht sagt deshalb der Aquinate, die pars irascibilis erstrebe das sinnlich Gute sub ratione cuiusdam altitudinis. In II. Ethic. l. 5 und Summa I. q. 81 a. 2. Ueber die Leidenschaften vgl. Th. Meyer, Institut. iuris nat. 1885. p. I. n. 119.

In Bezug auf das Gute,	Irascible Leidenschaften.	In Bezug auf das Uebel,
a) Hoffnung . .	dem sie entgegengehen	a) Muth,
b) Verzweiflung .	vor dem sie fliehen	b) Furcht,
	das schon gegenwärtig ist	c) Zorn.

Den Grund, warum der Zorn allein keine ihm entgegengesetzte Leidenschaft hat, welche mit ihm ein Paar bildet, werden wir weiter unten bei Besprechung der einzelnen Leidenschaften anführen.

Wenn wir im ganzen nur elf Leidenschaften aufzählen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es überhaupt außer den genannten keine anderen gebe. Wir behaupten bloß, daß es elf Arten von Leidenschaften gebe, welche sozusagen den Grundstock bilden, weil alle anderen Leidenschaften sich als unwesentliche Abänderungen oder Unterarten auf die genannten elf zurückführen lassen. So ist z. B. der Neid eine Art Schmerz oder Trauer. Wir werden weiter unten selbst die wichtigsten Unterarten der genannten Leidenschaften anführen. Innerhalb dieser Unterarten gibt es dann wieder zahlreiche kleine Uebergänge und Schattirungen, die bei Verschiedenen verschieden sind, je nach dem „Reichthum des Gemüthes".

§ 3.

Von der sittlichen Gutheit[1] der Leidenschaften.

Es war eine in der griechischen und römischen Philosophie viel besprochene Streitfrage, ob der Weise Leidenschaften haben könne[2]. Die Stoiker verneinten im allgemeinen diese Frage. Jede Art Leidenschaft galt ihnen als eine Seelenkrankheit (animi morbus), als ein Ueberschreiten des rechten Maßes[3]. Deshalb muß der Weise vollständig leidenschaftslos sein; ja sie kennzeichneten die Tugend geradezu als Leidenschaftslosigkeit (Apathie). Die peripatetische Schule dagegen läugnete, daß die Leidenschaft an sich schon verwerflich sei. In der neuern Zeit hat Kant auf die stoische Lehre zurückgegriffen. Er schreibt: „Das Princip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind."[4]

Diese stoische Lehre ist unhaltbar. Der Grund, den schon Aristoteles für seine Behauptung vorbrachte, daß die Leidenschaften aus sich weder gut noch bös seien, ist völlig durchschlagend[5]. Niemand wird einen Menschen deswegen schon für gut oder bös halten, loben oder tadeln, weil er zürnt oder Schmerz

[1] Vielleicht bedarf es der Entschuldigung, daß wir uns schon wiederholt dieses noch nicht eingebürgerten Ausdruckes bedient haben und noch häufiger bedienen werden. Der Ausdruck Güte ist zweideutig, und außerdem haben wir kein entsprechendes Wort für Schlechtheit. Warum sollten wir also nicht, dem Beispiele anderer folgend, zum Zweck größerer Bestimmtheit und Klarheit von sittlicher Gutheit und Schlechtheit reden dürfen?

[2] Cic. Tusculan. l. 3. c. 1 sqq.

[3] Zenon selbst bezeichnete nach Diogen. Laert. (VII, 110) die Leidenschaft als eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις καὶ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

[4] Anthropologie a. a. O. S. 279. [5] Ethic. Nic. II. 4, 1105 b 29 sqq.

empfindet; denn diese Affecte unterstehen gar nicht unserer Wahl, sie treten unwillkürlich auf, sie sind nothwendige Aeußerungen unserer Natur; erst dann tadeln wir jemand wegen solcher Leidenschaften, wenn er das rechte Maß überschreitet.

Wenn die Stoiker alle Leidenschaften als schlecht und des Weisen unwürdig verwarfen, so kommt das nur — wie schon der hl. Thomas von Aquin richtig bemerkt — daher, weil sie zwischen dem sinnlichen und geistigen Strebevermögen nicht unterschieden und alle ungeordneten Regungen des Willens Leidenschaften oder, wie z. B. Cicero, Seelenkrankheiten nannten. Auch bei Kant kommt die Abneigung gegen die Affecte und Leidenschaften daher, weil er den Willen mit der praktischen Vernunft identificirt, alle Neigungen dem sinnlichen Begehrungsvermögen zuweist und als geborene Feinde des autonomen Willens ansieht.

Hält man dagegen die beiden Strebevermögen wohl auseinander, so ist sofort klar, daß die Leidenschaften aus sich weder gut noch bös sind. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist aus sich nicht frei, sondern bethätigt sich nothwendig, sobald ihm ein sinnlicher Gegenstand vorgestellt wird. Diese Regungen gehören somit zu unserer Natur und werden erst dann böse, wenn der Wille ihnen erlaubt, das rechte Maß zu überschreiten. Vernunft und Wille sind das ἡγεμονικόν im Menschen, sie sollen allen anderen Fähigkeiten Maß und Ziel vorschreiben. In ihrem Dienste und unter ihrer Herrschaft werden auch die aus sich vernunftlosen und unfreien Regungen des sinnlichen Theiles frei und vernünftig durch Theilnahme. Soweit sie also unter der Herrschaft des Willens stehen, können die Leidenschaften gut oder böse werden; gut, wenn sie der Wille in den rechten Schranken hält, böse, wenn dies nicht der Fall ist. Wenn Hektor zu Andromache spricht: „Weib, gebiete deinen Thränen", so fordert er sie auf, die Trauer zu mäßigen, sich nicht unvernünftig der Trauer zu überlassen. Das sinnliche Streben im Menschen soll eben unter der Herrschaft des Willens stehen[1]. Sache des Weisen ist es nicht, die Leidenschaften auszurotten, was ein unmögliches Unterfangen wäre, sondern sie der Vernunft zu unterwerfen.

Da die Leidenschaften nur insofern zur sittlichen Ordnung gehören, als sie vom freien Willen abhangen, so müssen wir diese Abhängigkeit noch etwas näher bestimmen. Auf doppelte Weise kann eine Leidenschaft vom Willen als der Ursache ausgehen oder gewollt sein. Erstens durch eine Art Fortpflanzung oder Ueberströmen des Willensaffectes in das sinnliche Begehrungsvermögen[2]. Ist der Wille heftig erregt, so strömt dieser Affect in den sinnlichen Theil über oder theilt sich demselben mit. Diese Fortpflanzung geschieht meistens durch Vermittlung des Verstandes und der Einbildungskraft. Die heftige Willenserregung hat lebhaftere Erkenntniß zur Folge, welche auf das sinnliche Strebevermögen einwirkt. Doch kann auch unmittelbar durch eine Art Sympathie die heftige Erregung des Willens eine ähnliche Regung im niedern Strebevermögen hervorrufen, da beide Vermögen in derselben Seele wurzeln. Bei dieser ersten Art von Abhängigkeit haben die Leidenschaften

---

[1] Gen. 4, 7: Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius.

[2] Per modum redundantiae, wie der hl. Thomas (1. 2. q. 24 a. 3 ad 1um) sagt.

keinen Einfluß auf den sittlichen Charakter des Willens, sie sind bloße Zeichen, aus denen man auf die schon vorhandene Gutheit oder Schlechtheit des Willens schließen kann.

Die zweite Art von Abhängigkeit ist dann vorhanden, wenn der Wille die Leidenschaft selbst mit Bewußtsein verursacht, sei es nun, daß er etwas thut, damit die Leidenschaft entstehe, oder daß er sie freiwillig zuläßt. In dieser zweiten Art von Abhängigkeit fließen die Leidenschaften ursächlich auf die Gutheit und Schlechtheit des Willens ein, nicht nur insofern sie der Gegenstand des Willens sind, sondern auch insofern sie selbst wieder auf den Willen rückwirken und ihn heftiger zum Guten oder Bösen antreiben.

Zähmt der Mensch die Leidenschaften und richtet er sie auf das Gute, so sind sie eine mächtige Stütze zu allem Großen. Als sinnlich-geistiges Wesen ist der Mensch in seinem Wollen von dem sinnlichen Theile vielfach abhängig, und nur wo der ganze Mensch thätig ist, gedeihen große Entschlüsse und herrliche Thaten. Die Leidenschaften sind wie feurige Renner; zähmt und beherrscht sie der Mensch, so kann er mit ihnen in kürzester Zeit die weitesten Strecken zurücklegen; sind sie ungebändigt, so reißen sie ihn in den Abgrund.

Die Erfahrung bestätigt diese Wahrheit vollauf. Ein apathischer Mensch ist zu nichts Großem fähig. Er kommt nicht über die klug berechnende Mittelmäßigkeit hinaus. Selbst bei reiner Verstandesarbeit muß der Mensch durch ein gewisses Maß von Leidenschaft unterstützt werden, wenn er Großes leisten soll. Wer mit großer Begeisterung dem Studium obliegt, arbeitet nachdrücklicher, beharrlicher, und sein Verstand wird schärfer und erfinderischer. So geht es auf allen Gebieten. Wie oft erscheint der Mensch auf einmal wie umgeändert, wenn heftige Leidenschaften sich seiner bemächtigen! Dann wird er scharfsinnig, gedankenreich, beredt.

Wir werden später sehen, daß die Leidenschaften, statt die Sittlichkeit unmöglich zu machen, wie die Stoiker meinen, der sittlichen Bethätigung das weiteste Feld und dem sittlichen Verdienst die reichste Quelle eröffnen. Sie erfordern einen beständigen, lebenslänglichen Kampf in uns, um das Niedere dem Höhern zu unterwerfen, nie ermüdende Arbeit, um das Gemeine aus dem Herzen zu verbannen und alles Gute und Edle darin mit sorgsamer Hand zu pflegen.

§ 4.

Von den concupiscibeln Leidenschaften im besondern.

I. Liebe und Haß. Wir halten für nöthig, wieder daran zu erinnern, daß wir hier nur von den Leidenschaften handeln, also die Liebe, den Haß u. s. w. nur insoweit berücksichtigen, als sie Thätigkeiten des sinnlichen Strebevermögens sind. Von den analogen Affecten der Liebe, des Hasses u. s. w. im Willen, die vielfach den Leidenschaften parallel gehen, ist hier keine Rede.

1. Die Liebe ist der Grundaffect und die Wurzel aller übrigen Leidenschaften. Sie besteht in einem einfachen Wohlgefallen unseres sinnlichen Begehrungsvermögens an dem ihm entsprechenden oder zusagenden Gut. Ist nämlich ein sinnliches Gut irgendwie als angemessen erkannt, so entsteht im

Strebevermögen eine Art Anpassung oder Hinneigung zu demselben. Diese erste ursprüngliche Regung heißt die einfache sinnliche Liebe. Sie unterscheidet sich von der geistigen Liebe dadurch, daß sie aus der sinnlichen Erkenntniß hervorgeht und sich im sinnlichen Strebevermögen vollzieht, während die geistige Liebe[1] im Willen ist und aus der geistigen Erkenntniß entsteht[2].

Man unterscheidet zwei Arten von Liebe: die begehrliche und die wohlwollende Liebe (amor concupiscentiae et benevolentiae). Die erstere erstrebt das Gute, insofern es uns nützlich und zuträglich, die letztere dagegen um seiner selbst willen. Obwohl die wohlwollende Liebe im strengen Sinne des Wortes bloß im Willen sich findet, so läßt sich doch auch im sinnlichen Theil des Menschen, ja sogar bei den Thieren neben der begehrlichen Liebe eine Art wohlwollender Liebe unterscheiden, wenn man unter dieser wohlwollenden Liebe jedes Erstreben einer in sich guten Sache um ihrer selbst willen versteht[3]. Wenn sich die Henne für ihre Küchlein abmüht, so thut sie dies zwar aus unbewußtem Naturtrieb, aber ihre Sorge ist nur auf das Wohl der Küchlein, nicht auf das eigene Wohl gerichtet.

Die Ursache der Liebe ist das erkannte Gute. Die Angemessenheit desselben zum Begehrungsvermögen bewirkt im letztern das Wohlgefallen. Natürlich muß die Angemessenheit irgendwie erkannt werden. Weil es vor allem die Aehnlichkeit mit dem Begehrenden ist, welche einen Gegenstand als angemessen erscheinen läßt, so ist sie eine der Hauptursachen der Liebe, wie das alte Sprichwort bezeugt: Gleiches und Gleiches gesellt sich gern (simile simili gaudet). Doch kann aus zufälligen Umständen die Aehnlichkeit zuweilen der Grund des Hasses sein, insofern derjenige, der einem andern ähnlich ist, diesem in der Erreichung eines Gutes hinderlich im Wege steht. „Der Töpfer haßt den Töpfer", weil er ihm die Kunden abwendig macht. Der „Brodneid" entzweit die Herzen.

Die hauptsächlichste Wirkung der Liebe ist die Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstand seiner Liebe und zwar zunächst die Vereinigung dem Affecte nach (unio affectiva), dann aber auch der Wirklichkeit nach (unio effectiva). Des Liebenden Sinnen und Trachten geht auf den Gegenstand der Liebe. Erreicht sie im Menschen einen hohen Grad, so bewirkt sie, daß er wie außer sich ist und alles andere vergißt.

---

[1] Unter geistiger Liebe verstehen wir hier jede aus dem geistigen Willen hervorgehende Liebe, mag sie nun auf geistige oder materielle Dinge gerichtet sein.

[2] C. Lange (Ueber Gemüthsbewegungen, übersetzt von Kurella. Leipzig 1887. S. 5 ff.) unterscheidet einfache und zusammengesetzte Gemüthszustände. Zu den ersteren, die er allein als Gemüthsbewegungen bezeichnet wissen will, rechnet er Kummer, Schreck, Zorn; zu den letzteren Liebe, Haß, Neid u. s. w.. Aber die letztgenannten Beispiele sind sicher schlecht gewählt. Liebe und Haß sind die ursprünglichsten Leidenschaften und werden von allen übrigen als ihre gemeinsame Wurzel vorausgesetzt. Sie können also unmöglich aus anderen zusammengesetzt sein. Uebrigens kann man von zusammengesetzten oder richtiger gemischten Gemüthsbewegungen nur insofern reden, als mehrere fast gleichzeitig auftreten und deshalb auch eigenthümliche Gemüthszustände zur Folge haben. Lange bringt sehr schätzenswerthes Material zur Kenntniß der physiologischen Vorgänge bei den Gemüthsbewegungen bei, aber die philosophische Kenntniß der Leidenschaften — die ja nicht rein physiologische Vorgänge sind — hat er nur wenig gefördert.

[3] Cf. Suarez, De passionibus, sect. 5 n. 2 et 3.

Eine andere Wirkung der Liebe ist die Eifersucht, d. h. das Streb alles zu beseitigen, was der Erreichung oder dem Besitze des geliebten Geg standes hinderlich sein könnte. Geht die Eifersucht aus der begehrlichen Li hervor, so ist sie immer mit einer Art Neid verbunden.

2. Der Haß besteht in einem Mißfallen an einer als schädli und widrig erkannten Sache. Er ist das gerade Gegentheil der Li und läßt sich deshalb aus dem über die Liebe Gesagten leicht begreifen. U richtig definirt Burdach den Haß: „einen eingewurzelten Zorn und ein h tiges Streben, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden“ [1]. W können das Böse hassen ohne jede Spur von Zorn. Das Verlangen, die G meinschaft mit einem Individuum zu meiden, ist eher eine Wirkung des Has als der Haß selbst und findet sich eigentlich nur beim Haß der Feindscha Der doppelten Liebe entspricht nämlich ein doppelter Haß, der Haß des ei fachen Mißfallens (odium abominationis) und der Haß der Fein schaft (odium inimicitiae). Ersterer besteht in einem bloßen Mißfallen einem als böse erkannten Gegenstand; letzterer dagegen in einem Mißfallen einer Person und ist mit dem Streben, ihr Böses zuzufügen, verbunden.

II. Begierde (Verlangen) und Abscheu.

1. Die Begierde (concupiscentia) oder das Verlangen besteht in d Erstrebung des abwesenden Angenehmen durch das niedere Begehrung vermögen. Wir verlangen nur nach dem, was wir noch nicht besitzen. Währe also die Liebe auf das Gute schlechthin gerichtet ist, ohne Rücksicht darauf, es gegenwärtig oder abwesend sei, geht die Begierde nur auf Abwesend Während ferner die Liebe nur in einer Art Anpassung des Strebevermöge an den ihm zusagenden Gegenstand besteht, ist die Begierde eine aus der Li hervorgehende Hinbewegung zu demselben. Die Begierde strebt, trachtet n Vereinigung mit dem abwesenden Guten.

2. Der Begierde entgegengesetzt ist die Scheu oder der Abscheu (fug horror). Wie die Begierde das abwesende Gute erstrebt, so flieht die Sc vor dem abwesenden Uebel.

III. Lust und Schmerz. Diese beiden Leidenschaften haben das gege wärtige sinnliche Gute oder Uebel zum Gegenstand. Die Lust ist die Ru des sinnlichen Begehrungsvermögens in dem Besitze des Angenehmen. Di Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Bethätigung, sonde als die lebendige Erfassung des gegenwärtigen Guten. Das Streben begin mit der Liebe, im Verlangen bewegt es sich nach dem abwesenden Gu hin, in der Lust kommt es zum Abschluß. Die Lust bildet deshalb den letz Zweck des sinnlichen Strebens und ist in Ansehung der Absicht das Er obwohl es das Letzte ist, bei dem das Strebevermögen in Wirklichkeit anlan

Die Lust heißt auch Ergötzung, Befriedigung und Genuß. Nicht zu v wechseln mit der Lust ist die Freude [2]. Jede Freude ist eine Lust, aber ni

---

[1] Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie. Stu gart 1854. S. 402.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 35 a. 2. An einer andern Stelle scheint d hl. Thomas den Namen Freude auf die geistige Freude zu beschränken (1. 2. q. 31 a. Wenn wir hier von geistiger und sinnlicher Freude oder Lust ꝛc. reden, so gebrauchen w

umgekehrt. Die Freude ist nur eine Art von Lust. Während nämlich jede Ruhe des Begehrungsvermögens Lust heißen kann, bedeutet die Freude im eigentlichen Sinne nur jene Lust oder Befriedigung, die aus der innern Wahrnehmung (des Verstandes, oder wenn es sich um die sinnliche Freude handelt, der Einbildungskraft) hervorgeht. Wurzelt die Lust bloß in der Erkenntniß der äußeren Sinne, so nennen wir sie nicht Freude. Speise und Trank bereiten uns, solange sie bloß den Gaumen angenehm berühren, wohl Lust oder Genuß, aber keine eigentliche Freude.

Der Schmerz ist das bittere Gefühl, das im Begehrungsvermögen aus der Gegenwart des Uebels entsteht. Er bildet den Gegensatz zur Lust. Wie es eine doppelte Lust gibt, die Sinnenlust im engern Sinne, welche durch die äußere Sinneswahrnehmung verursacht wird, und die Freude, welche aus der innern Wahrnehmung entsteht, so gibt es auch einen doppelten Schmerz: den Schmerz im engern Sinne oder den leiblichen Schmerz und die Trauer. Die Trauer verhält sich zum Schmerz, wie die Freude zur Lust. Wie nur jene Lust Freude heißt, die aus der innern Wahrnehmung hervorgeht, so heißt nur jener Schmerz Trauer, der durch die innere Wahrnehmung verursacht wird. Der hl. Laurentius, der seiner Peiniger spottete, empfand auf dem glühenden Rost wohl Schmerzen, aber keine Trauer. Wer sich einer Operation unterziehen muß, empfindet Schmerzen, braucht aber nicht traurig zu sein, es sei denn, daß auch die innere Erkenntniß die Operation als ein Uebel wahrnehme. Wir können ferner leibliche Schmerzen nur dann empfinden, wenn ein Uebel gegenwärtig und von den Sinnen (vom Tastsinn) wahrgenommen wird. Trauer dagegen können wir auch über abwesende, vergangene und zukünftige Dinge empfinden, insofern dieselben die Ursachen eines gegenwärtigen Uebels sind [1].

Zur Trauer gehören als Unterarten: Mitleid, Neid, Trübsinn und Kummer [2]. Mitleid heißt die Trauer oder Betrübniß über fremdes Leid, das irgendwie als unser eigenes angesehen wird. Der Neid ist die Trauer über das Gut eines andern, das wir als ein Uebel für uns betrachten. Obwohl man auch bei den Thieren eine Art Neid findet, so ist doch der Neid im strengen Sinn ein Affect des Willens und kommt somit nur im Menschen vor. Denn der Neid im eigentlichen Sinne bedeutet die Betrübniß über fremdes Wohlergehen, das als eine Verminderung oder Verdunkelung unserer eigenen Vorzüge angesehen wird. Dieser Erkenntniß ist aber nur ein vernünftiges Wesen fähig.

Scheint fast jede Ausflucht aus dem Uebel, das uns betrübt, abgeschnitten, so wird die Trauer zum Kummer [3], indem das Begehrungsvermögen gewissermaßen in die Enge getrieben wird. Die anhaltende, in leiblicher Erschlaffung sich äußernde Trauer heißt Trübsinn (Niedergeschlagenheit).

---

diese Ausdrücke nur mit Rücksicht auf das Princip, aus dem sie hervorgehen, ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand.

[1] S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 35 a. 2 ad 2um.

[2] S. Thom. l. c. q. 35 a. 8.

[3] Lange (Gemüthsbewegungen a. a. O. S. 13) schreibt: „Der auffallendste Zug in der Physiologie und damit in der Physiognomie des Kummers ist vielleicht seine lähmende Wirkung auf den willkürlichen Bewegungsapparat . . . es ist ein

§ 5.

Von den irasciblen Leidenschaften im besondern.

I. Hoffnung und Verzweiflung.

Hoffnung ist die Erstrebung eines abwesenden Gutes, dessen Erreichung zwar mit Schwierigkeit verbunden, aber möglich ist. Wir haben es hier nur mit der Hoffnung zu thun, soweit sie eine Leidenschaft oder Bethätigung des sinnlichen Strebevermögens ist, also nicht mit dem gleichnamigen Affect des Willens.

Gegenstand der Hoffnung ist nach der gegebenen Begriffsbestimmung das abwesende oder zukünftige Gute. Denn was wir schon besitzen, hoffen wir nicht mehr. Seine Erreichung muß ferner als möglich erscheinen, weil niemand im Ernst Unerreichbares hoffen kann. Sie muß aber zugleich als schwierig gelten. Denn was wir ohne jede Schwierigkeit haben können, besitzen wir sozusagen schon. Durch diese Schwierigkeit des Gegenstandes unterscheidet sich die Hoffnung von der Begierde oder dem Verlangen. Die Begierde nach etwas, was wir mühelos erlangen können, ist keine Hoffnung.

Wie ist es aber möglich, daß eine sinnliche, an ein leibliches Organ gebundene Fähigkeit sich in Bezug auf Abwesendes und Zukünftiges bethätige? Wir erwiedern: zur Anregung der sinnlichen Hoffnung genügt, daß der Gegenstand derselben durch irgend ein Zeichen oder eine Wirkung gegenwärtig sei. Der Hund sieht vielleicht den Gegenstand seiner Hoffnung, z. B. die Ankunft seines Herrn, nicht, aber er sieht irgend ein dieser Ankunft häufig vorausgehendes Zeichen. Dieses genügt, um in ihm die Hoffnung zu wecken. Denn der Instinct, nach Dingen zu streben, die bloß in einem Zeichen gegenwärtig sind, ist ihm angeboren [1].

Die Verzweiflung oder Verzagung ist das Gegentheil der Hoffnung. Die Hoffnung bewegt sich zu dem schwierigen Gute hin; die Verzweiflung flieht dasselbe wegen der wirklichen oder vermeintlichen Unmöglichkeit, es zu erreichen. Die Verzagung ist eine Art Sichfallenlassen angesichts der entgegentretenden Schwierigkeiten. Sowohl Hoffnung als Verzweiflung haben das Verlangen nach einem Gut zur nothwendigen Voraussetzung. Was wir nicht wünschen, hoffen wir auch nicht; ebenso wenig werden wir verzagt, wenn wir es nicht erreichen. Die Verzweiflung kann deshalb definirt werden: eine Bethätigung des sinnlichen Strebevermögens, durch die wir uns von dem ersehnten Gut abwenden, weil wir seine Erreichung für unmöglich halten.

II. Muth und Furcht.

1. Der Muth besteht in einer Erhebung des sinnlichen Begehrungsvermögens gegen die drohende Gefahr. Der Muth geht gegen das drohende

---

Gefühl von Müdigkeit, und wie bei jeder Müdigkeit geschehen die Bewegungen nur langsam, träge, kraftlos . . . die Stimme ist schwach und klanglos. . . Die Gefäßmuskeln dagegen ziehen sich stärker zusammen als gewöhnlich, so daß das Blut aus den feinen Gefäßen herausgepreßt wird und die Gewebe und Organe des Körpers blutarm werden."

[1] S. Thom. 1. 2. q. 40 a. 3: „Quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura."

Uebel an, um es zu überwinden. Er setzt deshalb die Hoffnung, die Gefahr zu überwinden, voraus. Wer diese Hoffnung nicht hegt, geht der Gefahr nicht entgegen und setzt sich nicht zur Wehr, sondern verzagt.

2. Die Furcht ist der Gegensatz des Muthes und besteht in dem zitternden, niederdrückenden Gefühl, das sich unseres Strebevermögens wegen eines drohenden, nicht leicht abzuwendenden Uebels bemächtigt. Kostet die Abwendung eines Uebels gar keine Mühe, oder ist sein Eintreffen nicht wahrscheinlich, so fürchten wir nicht. Die Wirkungen der Furcht sind eine Art Trauer über die Furcht selbst, die wir als ein Uebel betrachten, ferner Beklemmung des Herzens, die bei höherem Grade den Blutumlauf hemmt und Schweiß aus den Poren treibt (Angstschweiß).

Die Furcht kann verschiedener Art sein, je nachdem sie sich auf unser eigenes Handeln oder auf äußere Dinge als ihren Gegenstand bezieht. Ist unser eigenes Handeln Gegenstand unserer Furcht, so wird diese vor dem Handeln zur Zaghaftigkeit oder zur Scham (Verschämtheit, Schüchternheit). Die Zaghaftigkeit besteht in der Furcht vor der Größe oder Schwierigkeit der vorzunehmenden Handlung, die Scham (pudor) in der Furcht vor der Schimpflichkeit derselben. In diesem Sinne sagen wir, jemand schäme sich, etwas zu thun oder zu sagen. Nach geschehener That entsteht die Beschämung im passiven Sinn (verecundia), d. h. die Furcht vor Einbuße an fremder Achtung wegen der begangenen schimpflichen That. Das Kind schämt sich, wenn es etwas Schimpfliches gethan, und sucht infolgedessen die Verborgenheit. Sowohl die Scham als die Beschämung äußern sich durch Erröthen[1]. Beide Affecte können, obwohl sie zum sinnlichen Begehrungsvermögen gehören, nur im Menschen entstehen, weil sie die geistige Erkenntniß voraussetzen. Das Thier verräth nie Scham und erröthet nie. So ist, wie wir schon früher bemerkt haben (14), die Scham ein Beweis, daß im Menschen ein über dem sinnlichen Erkennen und Begehren stehendes, höheres Princip waltet, welches sich sozusagen vor gewissen Handlungen wie vor Erniedrigungen seines angeborenen Adels sträubt und sie deshalb fremden Blicken zu verbergen sucht. Hätten wir nicht das Bewußtsein unserer Würde als vernünftige, unermeßlich hoch über dem Thiere stehende Wesen, so wäre das Schamgefühl unerklärlich und zwecklos. Fassen wir dagegen die Würde des Menschen als Vernunftwesen ins Auge, so erkennen wir sofort die Zweckmäßigkeit des Schamgefühls. Es ist gewissermaßen als Schutzwehr oder Schildwache vor die stärksten sinnlichen Triebe gestellt. Selbst sinnlicher Natur, wird es bei den kleinsten Gefahren, den ersten Regungen der niederen Triebe wach und mahnt durch sein unwillkürliches Sträuben die Vernunft an ihre Pflicht, zu überlegen, was sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, und den Willen, nur soweit die sinnlichen Triebe zu befriedigen, als sie den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Natürlich kann das Schamgefühl, wie alle anderen Gefühle, gepflegt und vermehrt oder durch Zuwiderhandeln abgestumpft werden.

Bezieht sich die Furcht auf äußere größere Uebel, denen wir nur schwer zu widerstehen vermögen, so verzweigt sie sich in drei Unterarten. Der Schrecken

[1] Der deutsche Ausdruck Scham wird vielfach sowohl für pudor als verecundia gebraucht.

ist die Furcht, die uns wegen eines unerwartet und plötzlich drohenden Uebels ergreift. Aehnlich wie die Trauer, bringt auch er eine Lähmung des willkürlichen Bewegungsapparates und einen krampfhaften Zustand der gefäßverengernden Muskeln hervor, aber beides in höherem Grade und plötzlich. Der Schrecken lähmt den Menschen, macht ihn unbeweglich und stumm. Plötzlicher Schrecken läßt das Blut in den Adern erstarren und ist im Stande, in kurzer Zeit die Haare zu bleichen, ja sogar einen Menschen zu tödten[1].

Ist der Gegenstand der Furcht ein ungewohntes Uebel, das uns wegen seiner Ungewöhnlichkeit groß erscheint, so empfinden wir Bestürzung (Betroffenheit, Verblüfftheit), wir stehen vor demselben wie gebannt oder gelähmt. Tritt uns ein großes Uebel vor die Seele, das in sich viel Ungewisses hat oder dessen Eintreten sich nicht sicher voraussehen läßt, so befällt uns Angst (Bangigkeit)[2].

III. Zorn. Der Zorn ist die Begierde nach Rache für ein uns (wirklich oder vermeintlich) zugefügtes Uebel. Voraussetzung des Zornes ist immer, daß wir glauben, es sei uns ein Uebel zugefügt worden und daß wir noch irgendwie unter diesem Uebel leiden. Der Zorn sucht nun dem Urheber dieses Uebels Gleiches mit Gleichem zu vergelten[3]. Der Gegenstand des Zornes ist somit immer ein zusammengesetzter. Er besteht a) in dem erstrebten Uebel, b) in dem Wesen, welchem dieses Uebel zugefügt werden soll, um das von ihm erlittene Uebel zu vergelten. Auch in den Thieren begegnet uns, wie die Erfahrung lehrt, die Leidenschaft des Zornes. Aber wie die meisten Leidenschaften uns im Menschen wegen ihrer Verbindung mit der Vernunft vielgestaltiger entgegentreten, so auch der Zorn.

Der Zorn des Thieres richtet sich immer gegen die unmittelbare Ursache des Uebels. Der Hund beißt in den Stein, mit dem er geworfen, oder in den Stock, mit dem er geschlagen wird. Aehnliches kann man an Menschen beobachten, welche vor Zorn die Besinnung verlieren. Plutarch erzählt von einem Menschen, der vor Zorn schäumend in den Schlüssel biß, weil es ihm nicht gelang, damit eine Thüre zu öffnen. Außerdem kann aber der Mensch

---

[1] Eine ausführliche Schilderung der physiologischen Vorgänge beim Schrecken gibt Lange a. a. O. S. 22 ff.

[2] S. Thom. 1. 2. q. 41 a. 4. Sollte jemand gegen diese Begriffsbestimmung die Todesangst Christi am Oelberge einwenden, bei der diese Ungewißheit nicht vorhanden sein konnte, so läßt sich darauf folgendes erwiedern: In der Angst ist zweierlei zu unterscheiden: die Furcht vor einem großen Uebel und das Gefühl der Ungewißheit. Letzteres war allerdings in der Todesangst Christi nicht vorhanden, wohl aber das erstere, und zwar in höherem Grade als bei anderen Menschen. Trotzdem wird diese Furcht Angst genannt, weil gewöhnliche Menschen in derselben Lage Angst empfinden und die Empfindungen des Heilandes mit den Namen jener Empfindungen bezeichnet werden, welche gewöhnliche Menschen in derselben Lage haben.

[3] Die hauptsächlichsten sinnlich wahrnehmbaren Aeußerungen des Zornes sind vor allem die Erweiterung der feinen Blutgefäße, der vermehrte Blutzufluß zur Haut. Dem Zornigen steigt das Blut in den Kopf, es kocht in seinen Adern. Ferner zeigt sich beim Zornigen eine Erweiterung der großen Blutadern; „die Stirnadern schwellen". Vor allem aber ist beim Zornigen eine heftige Erregung der willkürlichen Muskeln bemerklich. Er hat einen Drang zu raschen, kräftigen Bewegungen, er fährt auf, stampft, schreit, poltert, ballt die Fäuste, schlägt auf irgend einen Gegenstand los, bloß um seine Muskeln zu gebrauchen.

noch auf andere Weise zürnen, weil er mit der Vernunft die ihm zugefügte Unbill zu erfassen vermag. Der aus dieser Kenntniß hervorgehende Zorn kehrt sich nie gegen gefühllose Wesen, weil wir wissen, daß sie weder das ihnen zugefügte Uebel empfinden noch im Stande sind, Unrecht zuzufügen [1].

Unterarten des Zornes sind der Jähzorn, die Erbitterung und die Wuth. Sie kommen darin überein, daß sie alle nach irgend einer Richtung hin den Zorn vermehren, aber sie unterscheiden sich durch die verschiedene Weise, in der sie dies bewirken. Jähzorn ist der leicht und schnell auflodernde Zorn. Eine Schattirung des Jähzornigen ist der Mensch voll Galle (gallig), der leicht in bösartigen, schädlichen Zorn ausbricht und darin verharrt. Wenn die Traurigkeit, in welcher der Zorn wurzelt, lange dauert und der Zorn immer wieder sich regt, so heißt er Erbitterung. Zu dieser gehören als bloße Schattirungen der Groll oder Grimm (Ingrimm), d. h. der heftige, im Innern verhaltene Zorn, der nimmer ruht, bis er Rache genommen. Erreicht der Zorn einen so hohen Grad, daß er die ruhige Besinnung raubt, so heißt er Wuth.

Unter allen Leidenschaften hat der Zorn allein keine ihm conträr entgegengesetzte Leidenschaft. Der Grund hiervon ist folgender. Die irasciblen Leidenschaften haben das mit Schwierigkeit zu erreichende Gute oder zu vermeidende Uebel zum Gegenstande. Da sich nun der Zorn gegen das gegenwärtige, schwer zu überwindende Uebel wendet, so müßte die ihm entgegengesetzte Leidenschaft das gegenwärtige Gute als schwierig zum Gegenstande haben. Das ist aber unmöglich, weil das Gute, das wir schon besitzen, dem Begehrungsvermögen keine Schwierigkeit bietet.

Der Zorn ist an und für sich, solange er innerhalb der Schranken der Vernunft gehalten wird, nichts sittlich Verwerfliches. Es gibt auch einen gerechten, heiligen Zorn. Ja, die Unfähigkeit, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu erzürnen, ist ein Mangel, der den Menschen (Phlegmatiker) zu schwierigen Unternehmungen untauglich machen kann.

Fünftes Kapitel.

Von den Hindernissen der Freiwilligkeit im Handeln.

Es erübrigt uns noch, einige Ursachen zu betrachten, welche die Freiheit im Handeln und dadurch auch die Zurechnungsfähigkeit des Menschen beeinflussen und verändern. Die Erörterung dieser Hindernisse wird zeigen, warum es nöthig war, vorher die Leidenschaften zu behandeln; denn dieselben gehören zu den Hauptfeinden des freien Willens, die nicht mit roher Gewalt, aber durch Einschmeichelung und Liebkosung, durch List und Sophisterei den freien Willen auf ihre Seite bringen.

Zum freien Handeln gehört die genügende Ueberlegung von seiten der Vernunft und die innere Selbstbestimmung von seiten des Willens. Dem entsprechend kann das freie Handeln durch alles verändert werden, was

---

[1] S. Thom. 1. 2. q. 46 a. 7 ad 1um.

die Erkenntniß und Selbstbestimmung beeinflußt. Dazu gehört vor allem die Unwissenheit oder Unkenntniß, sodann die Leidenschaft, die entweder den Willen zum Bösen hinzieht (Begierde) oder vom Guten abhält (Furcht), und endlich die von außen herrührende Gewalt. Wir behandeln also der Reihe nach den Einfluß, den 1. die Unwissenheit, 2. die Begierde, 3. die Furcht, 4. die Gewalt auf unser freies Wollen und Handeln ausübt.

§ 1.

Unwissenheit (Unkenntniß).

I. Die **Unwissenheit** im weitern Sinne ist gleichbedeutend mit **Unkenntniß** und bezeichnet das Fehlen der Erkenntniß in einem derselben fähigen Wesen. Im engern und eigentlichen Sinne aber bedeutet Unwissenheit den **Mangel an der erforderlichen Erkenntniß**, d. h. derjenigen Kenntniß, die jemand nach seiner Lage und seinem Stande haben soll. Wenn der Bauer von analytischer Geometrie nichts versteht, so bezeichnen wir das wohl als Unkenntniß, aber nicht als Unwissenheit, die einen Mangel bedeutet, weil kein Vernünftiger von ihm eine solche Kenntniß erwartet. Entbehrt dagegen der Richter oder Anwalt der zur Verwaltung seines Amtes erforderlichen Rechtskunde, so bezeichnen wir eine solche Unkenntniß als eigentlichen, tadelnswerthen Mangel.

Man unterscheidet mehrere Arten von Unwissenheit:

1. In Bezug auf den ursächlichen Einfluß der Unwissenheit auf die Handlung unterscheidet man die **vorhergehende** und die **begleitende** Unwissenheit. Vorhergehend ist jene Unwissenheit, die unserem Willensentschluß vorausgeht und ihn zum Handeln veranlaßt. Wer z. B. auf der Jagd, im Glauben, einen Hirsch zu erlegen, einen Freund tödtet, thut es aus Unwissenheit. Die Unwissenheit geht seinem Willensentschluß, auf den Freund zu zielen, vorher und ist die Ursache desselben; natürlich nicht die positive, sondern die **negative** Ursache in derselben Weise, wie die Dunkelheit Ursache ist, daß man in den Graben fällt. Würde dagegen jemand auf der Jagd, während er auf ein Thier zu zielen glaubt, seinen Feind tödten, dem er schon lange nach dem Leben strebt, so wäre die Unwissenheit eine **begleitende**, weil sie thatsächlich keinen ursächlichen Einfluß auf die Handlung ausübt. Nach der Annahme würde er ja seinen Feind getödtet haben, auch wenn er ihn erkannt hätte. Die Tödtung geschieht also **in** oder **mit** Unwissenheit, aber nicht **aus** Unwissenheit oder **infolge** der Unwissenheit.

2. In der vorigen Unterscheidung zwischen vorhergehender und begleitender Unwissenheit berücksichtigten wir das ursächliche Verhältniß der Unwissenheit zum Willen. Betrachtet man umgekehrt das ursächliche Verhältniß des Willens zur Unwissenheit, so läßt sich die Unwissenheit eintheilen in die **vorhergehende** und **nachfolgende**, je nachdem sie jeder Willensbestimmung vorausgeht, mithin von ihr unabhängig ist, oder aber vom Willen als der Ursache abhängt. In diesem Sinne kann man deshalb die vorhergehende Unwissenheit auch **unfreiwillig**, die nachfolgende aber **freiwillig** nennen.

3. Die Unwissenheit kann **überwindlich** oder **unüberwindlich** sein, je nachdem es in der Gewalt des Menschen steht, sie abzulegen oder nicht.

Diese Eintheilung fällt mit der vorigen in Wirklichkeit zusammen. Für unüberwindlich gilt nicht nur jene Unkenntniß, deren Beseitigung in keiner Weise möglich, also physisch unmöglich ist, sondern auch jene, deren Beseitigung moralisch unmöglich ist, d. h. eine größere Anstrengung erheischt, als durchschnittlich vernünftige und gewissenhafte Leute in ähnlicher Lage aufzuwenden pflegen.

4. Die schuldbare und unverschuldete Unwissenheit. Diese Eintheilung ist mit der vorigen identisch. Jede unüberwindliche Unwissenheit ist schuldlos, und jede überwindliche oder freiwillige Unwissenheit ist irgendwie schuldbar. Denn wir verstehen ja unter Unwissenheit den Mangel der erforderlichen Kenntniß, und dieser ist in dem Maße schuldbar, als er freiwillig oder überwindlich ist. Nimmt man aber Unwissenheit im weitern Sinne als gleichbedeutend mit Unkenntniß, so ist die genannte Unterscheidung von der vorigen verschieden. Denn nicht jede freiwillige Unkenntniß ist schuldbar, sondern nur die Unkenntniß dessen, was man wissen soll.

5. Die Unwissenheit kann endlich direct oder indirect gewollt sein, je nachdem sie in sich absichtlich gesucht und unterhalten wird, oder nur in bewußter Vernachlässigung ihren Grund hat. In der geflissenlich gesuchten Unwissenheit lebten die Gottentfremdeten, die bei Job zu Gott sprechen: „Weiche von uns, die Kenntniß deiner Wege wollen wir nicht“ [1], d. h. wir wollen deine Satzungen nicht kennen, um auf der Bahn der Laster ungestört dahinwandeln zu können. Die indirect gewollte oder aus sträflicher Nachlässigkeit entstandene Unwissenheit heißt grobe Unwissenheit, wenn die Vernachlässigung eine sehr große war.

Mit der Unwissenheit verwandt ist die Unachtsamkeit und Vergessenheit. Wer etwas thut oder unterläßt, weil er im Augenblick nicht daran denkt, oder weil er sich trotz der habituellen Kenntniß nicht daran erinnert, handelt aus Unachtsamkeit oder aus Vergessenheit [2]. Auf die Unachtsamkeit oder Vergessenheit läßt sich fast alles anwenden, was von der Unwissenheit gesagt wurde; auch sie kann freiwillig und unfreiwillig, verschuldet oder unverschuldet sein.

II. Da wir hier die Hindernisse des freien Handelns betrachten, so haben wir jetzt zu untersuchen, welchen Einfluß die vorhergehende Unwissenheit auf unser Handeln ausübt. Denn die nachfolgende freiwillige Unwissenheit kann selbstverständlich, insofern sie nachfolgend ist, keinen Einfluß ausüben auf den Willen, aus dem sie als ihrer Ursache hervorgeht. In Bezug auf die ihr folgenden Willensacte aber ist sie nicht mehr nachfolgend, sondern vorhergehend. Wir haben somit nur den Einfluß der vorhergehenden Unwissenheit auf unser freies Wollen zu betrachten. Es lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen:

1. Die aus unüberwindlicher Unwissenheit hervorgehende Handlung und deren Folgen sind unfreiwillig, können also in keiner Weise dem Handelnden zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden.

Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus dem, was früher (41) über die Frage gesagt wurde, inwiefern etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne. Nur dasjenige kann dem Willen als der Ursache zugeschrieben werden, was der Verstand erkannt hat. Wir wollen nur, was

[1] Job 21, 14. [2] Von der Vergessenheit ist zu unterscheiden die Vergeßlichkeit, d. h. die habituelle Anlage zur Vergessenheit.

wir kennen. Nun geschieht aber nach der Voraussetzung die Handlung aus Unwissenheit, also kann sie, insofern sie aus Unwissenheit hervorgeht, nicht gewollt und mithin auch nicht freiwillig sein. Höchstens könnte man sagen, sie sei frei, weil die Unwissenheit irgendwie freiwillig ist. Aber nach der Voraussetzung ist die Unwissenheit unüberwindlich, also nicht freiwillig und somit auch nicht schuldbar. Wenn Oedipus, der König, nach Sophokles in unüberwindlicher Unwissenheit seine Mutter zur Gemahlin nahm, so hatte er keine Schuld; der Fehler war kein formeller, sondern ein bloß materieller und deshalb auch nicht strafwürdig.

Wir behaupteten jedoch in dem aufgestellten Satze: insofern die Handlung aus Unwissenheit geschieht. Denn entschließen wir uns aus Unwissenheit zu einer Handlung, so kann uns selbstverständlich diese nicht unter jeder Rücksicht unbekannt sein, sonst wäre sie ja einfachhin unmöglich.

2. Was aus überwindlicher und mithin freiwilliger Unwissenheit geschieht, ist selbst, wenigstens indirect, gewollt und freiwillig. Wer die Pflicht erkennt, sich gewisse Kenntnisse zu erwerben, und trotzdem freiwillig in der Unwissenheit verharrt, der will auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus dieser Unwissenheit ergeben. Er will diese Folgen, wenn nicht in sich selbst, so doch wenigstens in ihrer Ursache, d. h. in der freiwillig gewollten Unwissenheit. Wer die ärztliche Praxis antritt im Bewußtsein ungenügender Kenntniß, wird für die Mißgriffe verantwortlich, die er wahrscheinlich thun wird. Je freiwilliger und schuldbarer die Unwissenheit ist, um so freiwilliger und schuldbarer sind auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus ihr ergeben.

§ 2.

Die Begierde.

1. Unter Begierde (58) versteht man jene Leidenschaft, welche die Erreichung eines abwesenden Gutes zum Gegenstande hat. Was wir im folgenden von der Begierde sagen, gilt fast in gleicher Weise von allen Leidenschaften, die auf das sinnlich Gute hinzielen, wie z. B. von der Lust, Hoffnung u. s. w.

Die Begierde kann in doppelter Weise in uns auftreten. Sie kann dem Willen vorhergehen, ihm gewissermaßen vorauseilen und ihn nach sich zu ziehen suchen, wie z. B. wenn sich beim Anblick eines sinnlichen Gegenstandes sofort die sinnliche Begierde regt, noch bevor die genügende Ueberlegung der Vernunft vorhanden ist. Das ist die vorhergehende und unfreiwillige Begierde. Es kann aber auch geschehen, daß der Wille selbst die Begierde hervorruft, dann heißt sie die nachfolgende und gewollte Begierde.

Auf dreifache Weise kann der Wille Ursache der sinnlichen Begierde sein: Erstens, wenn der Wille sich die Begierde zum Zwecke setzt und absichtlich wachruft. In diesem Sinne sagt Aristoteles, der Tapfere handle nicht aus Zorn, aber er gebrauche den Zorn als Hilfsmittel, um sich anzufeuern[1]. Zweitens, wenn er freiwillig etwas thut, aus dem voraussichtlich die sinnliche Begierde hervorgehen wird. Drittens, wenn infolge der heftigen Erregung des Willens eine parallele Bewegung im sinnlichen Begehrungsvermögen entsteht.

[1] Ethic. Nic. III. c. 11, 1116 b 31.

2. Es ist klar, daß die nachfolgende Begierde oder Lust auf die Freiwilligkeit des Willensactes, aus dem sie hervorgeht, keinen Einfluß ausüben kann. In Bezug auf die ihr folgenden Acte aber ist sie vorhergehend. Wir haben daher nur das Verhältniß der vorhergehenden Begierde zum Willen hier zu berücksichtigen. Hierüber läßt sich folgender Satz aufstellen: Die vorhergehende Begierde vermindert die Freiheit des Willens. Denn sie zieht den Willen mehr oder minder stark nach der Seite des sinnlichen Genusses hin. Sie hindert nämlich die ruhige Ueberlegung der Vernunft, indem sie sophistisch die Aufmerksamkeit auf die Annehmlichkeit des sinnlichen Gutes hinzieht und von der Erwägung höherer Rücksichten ablenkt. Deshalb pflegt man auch zu sagen, jeder urtheile entsprechend seinen Neigungen. Infolge dieser Trübung des Urtheils verspürt der Wille einen stärkern Zug nach dem Gegenstand der Begierde hin, ist also auch weniger frei als bei leidenschaftsloser Ueberlegung. Doch wird die Freiheit nicht völlig aufgehoben, solange noch genügende Ueberlegung vorhanden ist.

Wer also — um das Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern — von heftigem Zorn hingerissen, jemand tödtet, ist weniger frei, als wer dasselbe mit ruhiger Ueberlegung thut. Der erstere ist deshalb auch weniger schuldbar als der letztere. Der mit kalter Ueberlegung begangene, vorsätzliche Mord ist ein viel entsetzlicheres Verbrechen als der in wilder Leidenschaft verübte Todtschlag und wird deshalb mit Recht viel strenger geahndet.

§ 3.

Die Furcht.

Die Furcht (61) ist die zitternde oder niederdrückende Regung, die im sinnlichen Begehrungsvermögen bei der Wahrnehmung eines wahrscheinlich eintreffenden Uebels entsteht. Was wir von dem Einfluß der Furcht auf den Willen sagen, gilt in ähnlicher Weise von allen Leidenschaften, die das sinnliche Uebel fliehen.

Je nachdem das drohende Uebel ein bedeutendes ist oder nicht, wird die Furcht schwer oder leicht genannt. Die schwere Furcht kann wieder absolut oder relativ schwer sein, je nachdem das drohende Uebel durchschnittlich für alle Menschen oder nur für bestimmte Klassen von Personen (Frauen, Kinder) schwer ist. Absolut schwer ist z. B. die Furcht vor dem Tode oder vor dem Verlust seines guten Namens.

In Bezug auf den Einfluß der Furcht auf die Freiheit des Handelns gelten folgende Grundsätze.

Erster Grundsatz: Was aus bloßer Furcht geschieht, ist zwar einfachhin gewollt, so daß es dem Willen als Ursache zugerechnet werden kann, aber gewöhnlich geschieht es mit positivem Widerstreben des Willens.

Der Grund des ersten Theils der Behauptung ist, weil die Furcht bewirkt, daß sich der Wille thatsächlich zum Handeln entschließt. Die Handlung ist also einfachhin gewollt, so daß jede etwa widerstrebende Neigung hintangesetzt wird. Der Dieb, der verfolgt wird, entschließt sich aus Furcht, seine Beute fahren zu lassen. Er thut es aber ungern, d. h. mit innerem, positiven Widerstreben, weil er seine Beute gern behalten möchte. Die Willens-

neigung, die Beute zu behalten, ist also noch vorhanden, aber sie kommt nicht zum Ausdruck. Dieses trifft in ähnlichen Fällen gewöhnlich zu, wie der zweite Theil der Behauptung aussagt. Denn geschieht die Handlung aus bloßer Furcht, so ist das ein Zeichen, daß die Handlung an und für sich dem Willen mißfällt oder als ein Uebel erscheint, und daß er sich nur zu ihr entschließt, um einem größern Uebel zu entgehen.

Zweiter Grundsatz. Die Furcht vermindert im allgemeinen die Freiheit des Willens, hebt sie aber nicht gänzlich auf, solange sie nicht die zur Ueberlegung nöthige Besinnung raubt.

Die Furcht vermindert die Freiheit, weil sie die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Größe des Uebels hinlenkt, dadurch den Willen gewissermaßen aus seinem Gleichgewichte bringt und nach einer bestimmten Richtung hinneigt. Es kann geschehen, daß die Größe der Furcht dem Menschen die Besinnung raubt, dann hört auch die Freiheit auf; aber solange dies nicht der Fall ist, hebt die Furcht die Freiheit nicht gänzlich auf, weil der Wille trotz der vorhandenen Schwierigkeit der Furcht immer noch entgegenhandeln kann.

Aus dieser Lehre ergeben sich unter anderen folgende praktisch wichtige Schlußfolgerungen:

a) Wer sich aus Furcht zu etwas seiner Natur nach Sündhaftem bestimmen läßt, versündigt sich, es sei denn, daß ihn der Schreck um die nöthige Besinnung gebracht habe. Wer sich also durch schwere Drohungen bestimmen läßt, einen Mord, Ehebruch, Meineid u. s. w. zu begehen, versündigt sich schwer, solange er die erforderliche Besinnung hat, obwohl seine Schuld geringer ist als die eines andern, der dieselben Verbrechen aus freien Stücken begeht, und auch geringer als die Schuld desjenigen, der ihn durch Drohungen zum Bösen antrieb.

b) Anders ist jedoch zu urtheilen, wenn es sich um Dinge handelt, die nicht ihrer Natur nach, sondern bloß infolge freien Verbotes eines Obern böse sind. Auch in solchen Dingen hebt die Furcht die Freiheit und Verantwortlichkeit nicht auf, wohl aber sehr oft die Verpflichtung des Gebotes. Denn jeder vernünftige Gesetzgeber richtet die Verpflichtung seiner freien Gebote nach den Durchschnittskräften seiner Unterthanen, verlangt also nichts von ihnen, was dieses Kräftemaß überschreitet. Das wäre aber der Fall, wenn er — von bestimmten Ausnahmen abgesehen — auch dann die Beobachtung des Gesetzes eingehalten wissen wollte, wenn dieselbe mit schweren Uebeln verbunden ist.

§ 4.

Der Zwang.

Unter Zwang verstehen wir die jemand von außen her angethane Gewalt. Wir handeln dann gezwungen, wenn eine äußere Ursache gegen unsern Willen unsere Fähigkeiten und Glieder in Bewegung setzt. Wer z. B., von physischer Gewalt genöthigt, gegen seinen Willen unterschreibt, handelt aus Zwang. Eine solche gezwungene Handlung ist natürlich von dem Opfer des Zwanges nicht gewollt, sie kann ihm also auch nicht als seine Handlung zugeschrieben und folglich auch nicht zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden. Sobald jedoch der Wille aufhört, dem von außen kommenden Zwang

zu widerstreben, ist die Handlung nicht mehr einfachhin gezwungen; ja sie kann in diesem Fall, wenigstens indirect oder negativ, d. h. durch freiwillige Zulassung, freiwillig gewollt und mithin auch strafwürdig oder verdienstlich sein. So waren die Leiden Jesu Christi und der Martyrer nicht einfachhin gezwungen, weil sie denselben nicht nur freiwillig nicht widerstrebten, sondern sie um höherer Zwecke willen gerne duldeten.

Zwang anthun kann man dem Menschen nur in Bezug auf seine äußeren Handlungen, nie in Bezug auf seinen Willen. Es ist ein Widerspruch, daß eine Willensbethätigung gezwungen sei. Wer Zwang erleidet, thut etwas völlig gegen seinen Willen. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß der Wille etwas wolle, was er gar nicht will. Sobald der Wille etwas will, strebt er nach demselben, widerstrebt ihm also nicht mehr. Gott selbst kann den menschlichen Willen zwar nöthigen, er kann durch seine Allmacht den Willen nach einer beliebigen Richtung hin bewegen, aber zwingen im eigentlichen Sinne kann er ihn nicht, weil er nicht bewirken kann, daß der Wille etwas wolle und doch zugleich nicht wolle.

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Bisher haben wir die Natur des Menschen und die Art seines Handelns nach der physischen Seite untersucht. Wir kennen jetzt den, dessen Handlungen zu ordnen sind. Nun wenden wir uns zur Betrachtung der Bestimmung oder des Endziels, auf welches alles menschliche Thun gerichtet sein soll. Es ist unmöglich, in eine Vielheit von Handlungen Einheit und Ordnung zu bringen, wenn man nicht weiß, worauf dieselben abzielen, und was durch sie erreicht werden soll. Wie die Richtung der Bewegungen durch das Ziel, so wird die Richtung der menschlichen Handlungen in letzter Instanz durch ihr höchstes Endziel bestimmt. Dieses Endziel ist aber kein anderes als das Ziel des Menschen selbst. Wir haben also zu untersuchen, welches der letzte und höchste Zweck ist, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

Wir gehen in unserer Untersuchung von der Grundwahrheit aus, daß der Mensch, wie alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge um uns her, aus der allmächtigen Hand Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, hervorgegangen ist. Diese Wahrheit ist zwar durch die christliche Offenbarung zur vollern Kenntniß gebracht worden; nichtsdestoweniger läßt sie sich auch mit dem bloßen Lichte der Vernunft, also auf rein philosophischem Wege, mit Sicherheit nachweisen. Diesen Beweis erbringt die natürliche Theologie (Theodicee), d. h. jener Theil der Philosophie, der sich mit dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, sowie mit seinem Verhältniß zur Welt befaßt[1]. Wir können

---

[1] Man wird uns vielleicht vorwerfen, daß wir die Moral auf die Theologie gründen, daß unsere Sittenlehre theologisch sei (vgl. v. Gizycki, Moralphilosophie

uns selbstverständlich an dieser Stelle nicht in das Gebiet der Theodicee verlieren und eingehend die Beweise für das Dasein Gottes erbringen [1].

Glücklicherweise ist das für unsern Zweck, selbst rein philosophisch betrachtet, nicht streng nothwendig. Wir haben früher (14 ff.) in Kürze nachgewiesen, daß der Mensch eine geistige, mit Verstand und Willen begabte Seele besitzt, die ihn unermeßlich hoch über alles Materielle erhebt. Es ist aber platterdings unmöglich, daß der Geist aus der Materie sich entwickelt habe. Die Frucht gleicht dem Baum. Aus der Materie kann nur Materielles, Stoffliches entstehen. Ebenso wenig kann der Geist ein Ausfluß oder eine Erscheinung einer absoluten, alles umfassenden Substanz sein, wie der absurde Pantheismus (17) will. Er kann also — da er nicht von Ewigkeit her existirt hat — nur einer schöpferischen That sein Dasein verdanken. Durch Gottes allmächtiges Wort ist er aus nichts geworden. Auch die vorurtheilsfreie Philosophie kann auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen schließlich keine andere Antwort geben, als die uns durch die untrügliche Offenbarung verbürgte: Gott schuf den Leib des ersten Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm die geistige, unsterbliche, nach dem göttlichen Ebenbilde geformte Seele ein. Dann schuf er ihm eine Lebensgefährtin und sprach zu ihnen: „Wachset und vermehret euch und unterwerfet euch die Erde.“ Von diesem Elternpaare stammt das ganze Menschengeschlecht ab [2].

Noch einen andern Gedanken wollen wir kurz andeuten, um zu zeigen, auf welch gutem Grunde die Voraussetzung beruht, von der wir ausgehen. Es gibt nur eine dreifache, vollständig folgerichtige Weltanschauung: den Pantheismus, Materialismus und Theismus. Alle anderen Systeme der Welterklärung sind nur Schattirungen derselben und inconsequente Halbheiten. Man hat also die Wahl. Entweder nimmt man mit der Alleins-

---

S. 145). Das sind Schlagwörter, die aus der Wissenschaft verbannt sein sollten. Spricht man von Theologie ohne weitern Zusatz, so versteht man darunter die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen auf Grund der übernatürlichen Offenbarung. In diesem Sinne ist unsere Moral nicht theologisch. Wir bauen auf rein philosophischen Grundlagen. Will man aber — um eben ein Schlagwort zu haben — jede, auch die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes und die darauf gegründeten philosophischen Schlußfolgerungen „theologisch“ nennen, dann allerdings ist unsere Moral theologisch. Dann muß man aber Plato, Aristoteles, Cicero, Kepler, Newton und selbst Kant zu den „Theologen“ rechnen.

[1] Wir verweisen beispielsweise auf Gutberlet, Apologetik I, 120 ff. T. Pesch, Die großen Welträthsel II, 282. Hammerstein, Die Beweise für das Dasein Gottes. Trier 1891.

[2] Nicht nur die geschichtliche Ueberlieferung aller Völker, sondern auch die vergleichende Sprachforschung und nicht am wenigsten die Völkerkunde weisen deutlich auf die Einheit und den gemeinsamen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes hin. In ethnologischer Beziehung sagt mit Recht Ratzel (Völkerkunde I, 4 [1885]): „Die Menschheit ist ein Ganzes, wenn auch von mannigfaltiger Bildung.“ „Nicht Klüfte, sondern Gradunterschiede trennen die Theile der Menschheit, die Rassen, Völker u. s. w. voneinander.“ S. 46: „Die Thatsache, daß die nothwendigsten Kenntnisse und Fertigkeiten über die ganze Menschheit hin verbreitet sind, so daß der Gesammteindruck des Culturbesitzes der Naturvölker der einer fundamentalen Einförmigkeit ist, läßt den Eindruck entstehen, daß dieser ärmliche Culturbesitz nur der Rest einer größern Summe von Besitzthümern sei, aus welcher alles nicht absolut Nothwendige nach und nach ausgefallen sei.“

lehre an, alles, was wir um uns sehen, sei, trotz des Widerspruchs unseres klaren Bewußtseins, nur Erscheinung einer und derselben Substanz, die im Menschen denkt, im Pferde wiehert und im Löwen die Mähne schüttelt oder mit dem Schweif die eigenen Lenden peitscht. Oder aber man nimmt mit dem Materialismus an, alles um uns her: der Sternenhimmel mit seiner Größe und Pracht, die Erde mit ihrer Schönheit, Mannigfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung, mit all den Wunderwerken, die wir anstaunen und in deren schwacher Nachahmung die menschliche Kunst ihre höchsten Triumphe feiert, sei nur das Werk des blinden, geistlosen Zufalls, das Ergebniß eines wilden Atomenwirbels, von dem man nicht weiß, wo und wie er entstand, und wie er endigt. Oder man glaubt endlich mit der ungeheuren Mehrheit aller Menschen, die von jeher gelebt haben, und in Uebereinstimmung mit der christlichen Offenbarung an Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde[1].

Dem denkenden, die Wahrheit aufrichtig suchenden Geist kann die Wahl nicht schwer fallen. Für uns gilt übrigens im folgenden die Sache als abgemacht. Wir hoffen auch siegreich darzuthun, daß die Ethik selbst die gründlichste Widerlegung des Pantheismus und Materialismus ist. An der Sittenlehre muß jede Weltanschauung ihre Probe bestehen. Nun werden wir aber zeigen, daß beide genannten Systeme keine des Namens würdige Sittenlehre zu stande bringen. Beide lösen schließlich die Pflicht, das Gewissen, die Freiheit, die Tugend und das Laster in leere, nichtssagende Namen auf. Also sind sie unhaltbar. Nur auf Grund des Theismus läßt sich eine sittliche Ordnung aufbauen, die der Idee entspricht, wie wir sie von jeher mit mehr oder weniger Klarheit im Bewußtsein der Menschheit vorfinden.

Erstes Kapitel.

Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

§ 1.

Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe.

Ein vernünftiger Werkmeister schafft nichts plan- und zwecklos. Also mußte auch Gott, der unendlich Weise, bei Erschaffung der Welt einen weisen Zweck vor Augen haben. Gott brauchte die Welt nicht zu schaffen. Der Unendliche bedarf keines Geschöpfes. Nur der freien Güte Gottes verdankt die Welt ihr Dasein. Aber unter der Voraussetzung, daß er die Welt schaffen wollte, mußte er ihr einen weisen, seiner unendlichen Vollkommenheit würdigen Zweck vorsetzen. Es fragt sich also, welches dieser Zweck ist, dem die Geschöpfe nach Gottes Absicht zustreben sollen. Die Antwort auf diese Frage fassen wir in den folgenden Satz zusammen:

---

[1] Wenn wir hier und im folgenden von Glauben an Gott reden, so verstehen wir darunter nicht den Glauben im strengen Sinne, sofern er ein Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern hin bedeutet, sondern jede sichere Ueberzeugung vom Dasein Gottes, mag dieselbe auf wissenschaftlichem oder auf anderem Wege gewonnen sein.

Der höchste und letzte Zweck aller Dinge ist die Verherrlichung ihres Schöpfers[1].

I. Vorbegriffe. 1. Zweck ist dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht, oder das, was jemand durch sein Handeln zu erreichen strebt. Nur das Gute kann Zweck sein, weil der Wille nur nach dem Guten, nicht aber nach dem Uebel als solchem strebt. Der Zweck wird auch Ziel genannt, weil die Handlung eine Art Bewegung des Willens ist, die auf das Gute oder den Zweck hinzielt.

Man unterscheidet a) einen innern und äußern Zweck. Der innere Zweck (finis operis) ist derjenige, auf den ein Ding seiner Natur nach hinzielt. Der innere Zweck einer Uhr ist, die Zeit anzuzeigen; der des Kleides, zu schützen und zu schmücken. Der äußere Zweck (finis operantis) ist derjenige, den der Werkmeister durch sein Werk zu erreichen sucht. Dieser kann mit dem innern Zweck zusammenfallen, aber auch von ihm verschieden sein. So kann der äußere Zweck des Uhrmachers bei Verfertigung der Uhr der Gelderwerb oder die Erzeigung einer Wohlthat sein.

Man unterscheidet b) den nächsten, entfernten und letzten Zweck. Der nächste Zweck ist derjenige, dem der Wille unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung eines andern Zweckes, zustrebt, der aber selbst wieder einem höhern Zweck untergeordnet ist. Dieser zweite Zweck ist der entfernte Zweck. Will jemand die Rechte studiren, um später Advokat oder Richter zu werden, so ist die Erlangung der Rechtswissenschaft der nächste Zweck des Studiums, die Erlangung der Richterstelle der entfernte Zweck. Der letzte Zweck ist derjenige, der keinem höhern mehr untergeordnet wird. Derselbe heißt auch Endzweck, weil er das Ende des Strebens bildet.

Der letzte Zweck oder Endzweck wird wieder eingetheilt in den schlechthin oder bloß beziehungsweise letzten Zweck. Der schlechthin letzte Zweck ist derjenige, auf den alle anderen Zwecke abzielen, und der selbst keinem höhern Zwecke mehr untergeordnet ist; der beziehungsweise letzte Zweck ist bloß in einer bestimmten Reihe von Handlungen der letzte, aber nicht schlechthin. So ist die Gesundheit der letzte Zweck der Arzneikunde; sie selbst ist aber wieder höheren Zwecken untergeordnet. In der von uns aufgestellten Behauptung handelt es sich um den schlechthin letzten Zweck, dem nach Gottes Absicht alle anderen Zwecke untergeordnet sein sollen.

2. Die Verherrlichung eines Wesens im eigentlichen und strengen (subjectiven) Sinne besteht in der Hochschätzung, Anerkennung und Huldigung, die ihm zu theil wird. In diesem eigentlichen Sinne kann Gott nur von den Vernunftwesen verherrlicht werden, weil nur sie allein ihn zu erkennen und ihm zu huldigen vermögen. Im weitern (objectiven) Sinne aber wird Gott von allen Geschöpfen verherrlicht, insofern sie durch ihre Güte, Schönheit und Vollkommenheit Zeugniß ablegen von ihres Schöpfers Weisheit und Macht und so den nächsten Grund zu seiner Verherrlichung im eigentlichen Sinne legen. In diesem Sinne erzählen die Himmel Gottes Herrlichkeit, und die Werke seiner Hände verkündigt das Firmament[2].

---

[1] Cf. Costa-Rossetti S. J., Philos. mor. Ed. 2. p. 10.

[2] Ps. 18, 1.

II. Begründung. 1. Die Geschöpfe haben keinen andern letzten Zweck als denjenigen, um dessentwillen sie Gott aus dem Nichts ins Dasein rief. Welches ist nun dieser letzte Zweck? Kein anderer als Gott selbst.

Es widerspricht der unendlichen Vollkommenheit Gottes, daß er in seinem Wollen von einem außer ihm liegenden Dinge abhängig sei. Das wäre aber der Fall, wenn nicht er selbst, sondern ein außer ihm liegendes Gut den letzten Zweck seines Wollens bildete. Denn der letzte Zweck ist der eigentliche Grund, der den Willen in Bewegung setzt oder um dessentwillen der Wille in Thätigkeit tritt. Das Bewegte ist aber von seinem Beweger abhängig, wie die Wirkung von der Ursache.

2. Wäre Gott nicht das letzte Ziel aller Dinge, so wäre er auch nicht der höchste, unumschränkte Herr derselben. Jeder ist nur über dasjenige Herr, was zu seinem Nutzen oder Dienst bestimmt ist. Ist eine Sache für einen andern vorhanden und nicht für mich, so steht diesem andern das oberste Verfügungsrecht zu. Gäbe es also ein Ding, das nicht an letzter und höchster Stelle für Gott bestimmt wäre oder — was dasselbe ist — ihn zum letzten Zwecke hätte, so wäre Gott auch nicht der höchste Herr darüber. Das widerspricht aber der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

3. Keine um ihrer selbst willen begehrenswerthe, reine Vollkommenheit kann dem Unendlichen fehlen. Nun ist es aber gewiß eine reine, um ihrer selbst willen begehrenswerthe Vollkommenheit, nicht bloß die letzte Quelle, sondern auch das letzte Ziel, nicht bloß der Anfang, sondern auch der Endzweck aller Dinge zu sein. Also ist Gott das Endziel aller Dinge.

4. Das Wollen und Lieben muß, um vernünftig zu sein, der objectiven Ordnung oder dem Werthe der Dinge entsprechen. Nun sind aber alle geschaffenen Dinge nur gut oder begehrenswerth durch Theilnahme an der Gutheit und Vollkommenheit Gottes. Also dürfen sie vernünftigerweise nur mit Unterordnung und Abhängigkeit von der göttlichen Vollkommenheit erstrebt und geliebt werden. Gleichwie die Planeten nur vermittelst des ihnen mitgetheilten Sonnenlichtes leuchten, so sind die geschaffenen Dinge nur insofern gut, als sie theilnehmen an der unendlichen Vollkommenheit Gottes oder schwache Strahlen, matte Abbilder des Ewigen sind. Deshalb sind sie nur mit Unterordnung unter die Quelle alles Guten der Liebe werth.

Mit unendlicher Liebe liebt Gott seine eigene Wesenheit als den Inbegriff und Urquell alles Guten; alle geschaffenen Dinge aber nur insofern, als sie an dieser Vollkommenheit theilnehmen und dieselbe wiederstrahlen.

5. Gott ist das letzte Ziel alles Geschaffenen oder mit anderen Worten, um seiner selbst willen hat Gott die Welt und alles, was in ihr ist, ins Dasein gerufen. Das haben wir bisher bewiesen. Aber welches ist das Gut, das Gott durch die Geschöpfe für sich erreichen will? Seine eigene Verherrlichung.

Die äußeren Güter sind für ein vernünftiges Wesen nur in zweifacher Rücksicht begehrenswerth: erstens, insofern sie ihm nützlich sind oder als Mittel zur Erhaltung und Vervollkommnung dienen; zweitens, insofern sie zu seiner äußern Ehre und Verherrlichung beitragen. Nun kann aber Gott aus den Geschöpfen keinen Nutzen ziehen; der Unendliche bedarf keines Geschöpfes zu seiner Erhaltung und Vollkommenheit. Da er aber doch, wie

gezeigt, die Geschöpfe um seiner selbst willen ins Dasein gerufen, so folgt, daß er sie um seiner eigenen Verherrlichung willen geschaffen hat. Diese Verherrlichung bildet also den letzten und höchsten Zweck alles Geschaffenen.

In der That, wer jemand vollkommen liebt, wünscht ihm auch nach Möglichkeit alles Gute. Nun liebt aber Gott seine eigene Wesenheit mit unendlicher Liebe; also will er ihr alles Gute. Sie kann nicht in sich selbst vollkommener werden, sondern nur durch schwache Nachbilder ihre Vollkommenheit gewissermaßen ausstrahlen und erweitern. Und diese Verherrlichung will Gott als den höchsten Zweck aller seiner Werke. Alle sollen in ihren verschiedenen Arten und Abstufungen als ebenso viele Abbilder und Nachahmungen die unendliche Vollkommenheit Gottes darstellen und verkünden [1].

§ 2.

Von der Art und Weise, wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen.

Die Geschöpfe sollen Gott verherrlichen. Aber wie? Darauf läßt sich vom Standpunkt der bloßen Vernunft folgendes sagen:

1. Die vernunftlosen Geschöpfe sollen Gott dadurch verherrlichen, daß sie durch ihre Vollkommenheit Gottes Größe offenbaren. Jedes Wesen soll zur Verherrlichung des Schöpfers beitragen nach Maßgabe seiner Fähigkeit. Nun aber können die vernunftlosen Geschöpfe Gott nicht im eigentlichen Sinne huldigen, sondern bloß durch ihre Vollkommenheit den Vernunftwesen die Größe und Weisheit ihres Werkmeisters verkünden. Darin besteht also auch ihre höchste Aufgabe.

Jede Wirkung ist irgendwie ihrer Ursache ähnlich [2], so daß man aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache schließen kann. Das Werk lobt seinen Meister. Gleichwie ein herrlicher Dom oder ein schönes Gemälde Zeugniß gibt von der Gewandtheit und dem Kunstsinn des Künstlers, so bekundet auch die sichtbare Schöpfung dem Menschen Gottes Größe und Herrlichkeit [3]. Ja in noch viel höherem Grade als von dem menschlichen Kunstwerke auf den Meister können wir aus den Geschöpfen auf Gott schließen. Denn Gott ist, was beim menschlichen Künstler nicht zutrifft, nicht bloß bewirkende, sondern auch vorbildliche Ursache aller seiner Werke. Alle seine schöpferischen Ideen entnimmt er dem Urgrund alles Seins, seiner eigenen, unendlichen Wesenheit. Deshalb sind alle geschaffenen Dinge wahre, wenn auch schwache Abbilder oder Nachahmungen seiner göttlichen Wesenheit. Weil aber Gott unendlich vollkommen ist und die einzelnen Geschöpfe nur die eine oder andere seiner Vollkommenheiten zur Darstellung zu bringen vermögen, so hat Gott eine große Mannigfaltigkeit von Dingen hervorgebracht, von denen jedes das göttliche Urbild unter einer andern Rücksicht wieder-

---

[1] Cf. S. Thom. Cont. Gent. I, 75.

[2] Omne agens agit sibi simile (S. Thom. C. Gent. III, 19).

[3] Deshalb sagt der hl. Paulus im Römerbiefe (1, 20): „Das Unsichtbare an ihm wird von der Weltschöpfung aus durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen und angeschaut, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie (die Heiden) unentschuldigt sind.“

spiegelt. Wie der eine Sonnenstrahl durch das Prisma in viele Farben zerlegt wird, so finden wir die Vollkommenheiten, die in Gott allesammt in höchster Einfachheit vereint sind, in den Geschöpfen gewissermaßen auseinandergelegt und ausgebreitet.

Hierzu kommt noch, was das ausschließliche Vorrecht des ewigen Werkmeisters ist, daß er seinen Kunstwerken den innern Trieb zur Selbstvervollkommnung eingehaucht hat. Was der Mensch schafft, ist stumm und todt; die Kunstwerke Gottes hingegen leben und vervollkommnen sich von innen heraus oder haben wenigstens einen angeborenen Trieb zu dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Dieser Trieb zur Vervollkommnung ist aber in Wirklichkeit ein Trieb, die Vollkommenheiten Gottes in immer höherem Maße zur Darstellung zu bringen und zu seiner Verherrlichung beizutragen. Das gilt ganz besonders vom Menschen mit seinem angeborenen Trieb, sich selbst zu vervollkommnen. Die Vervollkommnung des Menschen ist ja die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, da er nach Gottes Ebenbild geschaffen ist.

Doch nicht bloß einzeln genommen verkünden die Geschöpfe Gottes Ehre, sondern auch durch ihr geordnetes, harmonisches Zusammenwirken zu einem großen, nach einem einheitlichen Plane geordneten Ganzen. Wer mit offenem Auge in das Triebwerk des Weltalls hineinblickt, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle die unzähligen, großen und kleinen Wesen darin, obwohl sie nur auf ihr eigenes Wohl bedacht zu sein scheinen, dennoch unbewußt und planmäßig zum Ganzen mitwirken.

2. Die vernünftigen Geschöpfe sollen zwar auch wie alle anderen Dinge, ja noch in höherem Grade, durch ihre Schönheit und Vollkommenheit die Größe Gottes offenbaren, gewissermaßen zum Lobe ihres Werkmeisters auffordern. Der Mensch insbesondere ist der kurze Inbegriff und die Perle und Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung.

Aber sie sollen nicht bloß in diesem weitern, sondern auch im eigentlichen und strengen Sinne Gott verherrlichen durch Anerkennung, Liebe und Huldigung. Das ist die besondere Bestimmung der Vernunftwesen, die sie vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet[1]. In der That:

a) Jedes Geschöpf soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit Gott verherrlichen, wie gezeigt wurde. Nun ist aber der Mensch als Vernunftwesen fähig, Gott im eigentlichen und formellen Sinne zu verherrlichen. Er ist ihm also diese Huldigung schuldig.

b) Gott kann nur dadurch im eigentlichen formellen Sinne durch die ganze Schöpfung verherrlicht werden, daß sie die vernünftigen Wesen zur Liebe und zum Lobe Gottes hinführt. Denn die Verherrlichung im eigentlichen Sinne ist Anerkennung, Liebe und Huldigung. In dieser Weise kann aber die vernunftlose Schöpfung nicht selbst Gott verherrlichen, sondern nur durch Vermittlung des Menschen, indem sie diesen zur Kenntniß und Liebe Gottes antreibt. Also muß es Aufgabe des Menschen sein, diese Vermittlung zu übernehmen und nicht nur im eigenen Namen, sondern gewissermaßen im

[1] Es ist nur eine der natürlichen Vernunft zugängliche Wahrheit, welcher der hl. Paulus in den bekannten Worten Ausdruck verleiht: „Thut alles zur Ehre Gottes" (1 Kor. 10, 31).

Namen der ganzen Schöpfung dem höchsten Herrn und Endziel aller Dinge zu huldigen. In der That konnte Gott — so scheint uns wenigstens — seine Vollkommenheit nicht offenbaren wollen, ohne sie irgend jemand zu offenbaren, der die stumme Sprache der vernunftlosen Geschöpfe zu verstehen und in ihrem Namen Gott zu huldigen im Stande wäre.

So nimmt der Mensch inmitten der gesammten sichtbaren Schöpfung gewissermaßen hohepriesterliche Stellung ein. Alle Geschöpfe bringen durch seinen Mund dem Ewigen das Opfer des Lobes und der Anbetung dar.

§ 3.

Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen.

1. Die unendliche Weisheit Gottes liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen. Dieses Gesetz sehen wir in der ganzen Schöpfung bewahrheitet. Obwohl Gott als ersten und höchsten Zweck seines Schaffens seine eigene Verherrlichung wollte, ja wollen mußte, so beabsichtigte er doch zugleich den Geschöpfen selbst wohlzuthun, ihnen von seinen unendlichen Gütern mitzutheilen. Dieses ist der untergeordnete, secundäre Zweck der Schöpfung.

Daß Gott auch das Wohl der Geschöpfe bezweckte, erkennen wir mit Sicherheit daraus, daß dasselbe mit seiner Verherrlichung unzertrennlich verbunden ist. Der Ewige konnte seine eigene Verherrlichung nicht wirksam wollen, ohne auch den Geschöpfen wohlzuthun. Die objective Verherrlichung Gottes besteht ja darin, daß die Geschöpfe durch ihre Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung die Größe und Güte ihres Werkmeisters offenbaren und verkündigen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß die Geschöpfe wirklich an der Vollkommenheit und Schönheit ihres Schöpfers theilnehmen.

Gleichwie die Sonne ihre Strahlen nicht aussenden kann, ohne zu erwärmen und zu erleuchten, so konnte sich auch Gott nicht seinen Geschöpfen mittheilen, ohne ihnen wohlzuthun oder sie an seiner unendlichen Vollkommenheit irgendwie theilnehmen zu lassen.

Wir dürfen jedoch nicht glauben, Gott habe das Wohl der Geschöpfe bloß insofern gewollt, als dasselbe ein Mittel zu seiner eigenen Verherrlichung war. Nein; das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, war ihm auch Zweck, d. h. ein Gut, das er um seiner selbst willen erstrebte. So verlangte es seine unendliche Güte und Liebe. Gerade weil Gott unendlich gut und barmherzig ist, wollte er sich seinen Geschöpfen mittheilen oder sie an seinen Gütern theilnehmen lassen. Jedoch mußte er diesen Zweck dem Zweck seiner eigenen Verherrlichung als dem höhern Gute unterordnen.

2. Obwohl aber Gott durch die Schöpfung das Wohl aller seiner Geschöpfe ohne Ausnahme bezweckte, so wollte er doch das Wohl der gesammten vernunftlosen Natur mit Unterordnung unter das Wohl des Menschen. Wie Gott der Zweck der gesammten Schöpfung, so ist der Mensch der unmittelbare Zweck der vernunftlosen Geschöpfe.

a) Das Niedrigere ist um des Höhern wegen. Der Mensch ist aber der Höhepunkt und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung. Deshalb ist diese ihm untergeordnet, sie hat ihm zu dienen.

b) Alle Dinge der sichtbaren Schöpfung, organische und anorganische, nd so geeigenschaftet, daß sie den Menschen nicht bloß mannigfachen Nutzen währen können, sondern auch thatsächlich in der verschiedensten Weise ienen. Also hat Gott auch diesen Dienst gewollt. Denn die Unter- und eberordnung, die sich aus der Natur der Dinge ergibt, müssen wir als von ott gewollt ansehen, da er die Welt nicht planlos geschaffen hat.

Wie mannigfach dient doch die Schöpfung dem Menschen! Was wäre r Mensch ohne das Licht der Sonne, das ihm leuchtet und ihn wärmt, ohne e Luft, die er athmet, ohne die Erde, die ihn trägt, ohne die Pflanzen und hiere, die ihn ernähren und kleiden, ohne das Feuer, das ihn erwärmt und m seine Nahrung und seine Werkzeuge bereiten hilft? Selbst in seinem Ernnen und Begehren, sowohl in der sinnlichen als geistigen Ordnung, ist er ınz auf den Dienst der sichtbaren Welt angewiesen. Aus ihr schöpft er ine Begriffe von Sein, Ordnung, Güte, Schönheit, Bewegung, Ursache, raft u. s. w., an deren Hand er zum Urquell aller Wahrheit emporsteigt. Sie dient ihm auch als Schauplatz seines sittlichen Lebens, seines allseitigen Schaffens und Ringens.

c) Auch das Bedürfniß des Menschen beweist, daß die vernunftlosen Geschöpfe ihm als Mittel dienen sollen. Gott konnte ihn nicht erschaffen, ohne hm einen angemessenen Wohnort, ein passendes Feld seiner Thätigkeit anzuweisen und ihm die erforderlichen Mittel zu seinem Unterhalt und zur Beriedigung seiner vielgestaltigen, leiblichen und geistigen, individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse auf den Lebensweg mitzugeben. Nun findet der Mensch alles das nur in der sichtbaren Schöpfung. Also ist sie für ihn geschaffen. Sie ist ihm als Schauplatz seiner Thätigkeit zugewiesen, sie ist das Reich, in dem er als König herrschen soll. Damit stimmt die Ansicht aller Menschen überein, wie sie sich im praktischen Leben unzweideutig äußert. Ueberall verfügen die Menschen frei zu ihrem Vortheil über die Natur. Ohne Bedenken hauen sie die Eichen und Cedern um, tödten sie den Löwen wie das Rind, durchwühlen sie das Innere der Erde, wo und wie es ihrem Vortheile dienlich ist. So benimmt sich nur ein Herr in seinem Eigenthum.

Zweites Kapitel.

Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1.

Vorbegriffe.

Bei den vernunftlosen Lebewesen wird auf das Individuum nur so viel Rücksicht genommen, als es das Wohl der Art erheischt. Mit unerbittlicher Strenge ist es an den Dienst der Art gekettet, so daß es gewöhnlich abstirbt, sobald es dieser keinen Nutzen mehr bringt. Die Drohnen werden abgeschlachtet, sobald sie ihren Dienst geleistet haben.

Anders ist es beim Menschen[1]. Er ist ein vernünftiges, in sich seiendes, selbständiges Wesen, d. h. Person. Deshalb ist er nicht einfachhin der Art als Mittel untergeordnet, sondern in gewisser Rücksicht Selbstzweck. Zwar ist auch er für Gottes Ehre geschaffen, aber der Nutzen soll ihm selbst bleiben. Er ist nicht mehr einfachhin zum Nutzen eines Höhern da. Gleichwie er allein Gott im eigentlichen Sinne, durch Anerkennung und Huldigung, verherrlicht: so ist er auch allein zur Theilnahme an Gottes Glückseligkeit bestimmt. Das haben wir jetzt zu untersuchen und zu begründen.

a) Was versteht man unter Glückseligkeit? Jedermann denkt sich unter Glückseligkeit einen Zustand, in welchem man von jedem Uebel frei und zugleich im Besitze alles Guten ist. Man kann deshalb die Glückseligkeit einen Zustand vollkommener Befriedigung aller vernünftigen Begehrungen nennen oder mit Boëthius[2]: einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand.

Zur Glückseligkeit gehört also α) die Abwesenheit jedes Uebels, β) der Besitz alles Guten, das dem natürlichen Streben unserer Natur entspricht[3], endlich γ) die immerwährende Dauer dieses Zustandes, sowie das Bewußtsein derselben. Denn sobald man fürchten muß, aus diesem Zustande wieder herauszufallen, ist es mit dem Glücke aus, weil diese Furcht selbst ein großes Uebel ist und ein großes Uebel voraussetzt. Die Glückseligkeit ist im Grunde identisch mit der Vollkommenheit des Menschen, sofern dieselbe als dauernder Zustand gedacht wird.

Die eben beschriebene ist die vollkommene Glückseligkeit, die auch einfachhin Glückseligkeit genannt wird. Fehlt von den erforderlichen Bedingungen derselben die eine oder andere, so ist die Glückseligkeit eine unvollkommene.

b) In der Glückseligkeit kann man zweierlei unterscheiden: den Gegenstand derselben oder das Gut, durch dessen Besitz jemand glücklich wird (objective Glückseligkeit), und den Besitz dieses Gegenstandes (subjective Glückseligkeit).

c) Man unterscheidet ferner eine natürliche und übernatürliche Glückseligkeit. Die natürliche Glückseligkeit ist jene, die den natürlichen Kräften und Bedürfnissen des Menschen entspricht; die übernatürliche geht über dieses Maß hinaus. Der Christ weiß aus der Offenbarung, daß alle Menschen durch Gottes freie Güte zu einer viel höhern Glückseligkeit berufen sind, als ihnen von Natur aus gebührt. Diese übernatürliche Glückseligkeit enthält selbstverständlich die natürliche in eminenter Weise, wie etwa eine Kupfermünze in einem Goldstück enthalten ist. Wir haben es in unserer philosophischen Untersuchung nur mit der natürlichen Glückseligkeit zu thun.

---

[1] S. Thom. C. Gent. III, 113: Creatura rationalis divinae providentiae substat sicut *secundum se* gubernata et provisa, *non solum propter speciem* ut aliae corruptibiles creaturae.

[2] De consol. phil. l. 3 pr. 2: Status omnium bonorum congregatione perfectus. Treffend schildert Cicero die Glückseligkeit in den Worten: Neque ulla alia huic verbo, cum *beatum* dicimus, subiecta notio est, nisi *secretis malis omnibus cumulata bonorum possessio* (Tuscul. V, 10).

[3] Die Abwesenheit jedes eigentlichen Uebels hängt mit dem Besitz alles Guten nothwendig zusammen. Denn solange uns ein Gut fehlt, das uns irgendwie zur vollen Befriedigung nothwendig ist, leiden wir noch unter einem Uebel.

d) Wenn wir im folgenden beweisen, der Mensch sei zur Glückseligkeit bestimmt, so reden wir zunächst von der Glückseligkeit im allgemeinen, ohne vorderhand nach dem Gute zu fragen, das den Menschen glücklich machen kann. Wie man von einer vollkommenen Sättigung eines Menschen reden kann, ohne zu bestimmen, durch welche Speise dieselbe erreicht werden mag, so kann man auch von der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen reden, ohne an ein bestimmtes Gut zu denken, durch das sie zu stande kommen soll.

§ 2.

Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit.

I. Den Hauptbeweis für die in der Ueberschrift dieses Paragraphen enthaltene Behauptung entnehmen wir dem allen Menschen innewohnenden Glückseligkeitsdrang.

Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in der Natur selbst enthaltenen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß diesem Naturtriebe nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Also sind alle Menschen ohne Ausnahme zur vollkommenen Glückseligkeit als wirklich erreichbarem Ziele bestimmt.

1. Um die Richtigkeit des Obersatzes einzusehen, müssen wir uns vor allem klar machen, was man unter einem Naturtrieb zu verstehen hat. Jedes Wesen hat die Neigung, sich zu erhalten und nach Maßgabe seiner Natur zu entwickeln. Ganz besonders gilt dies von den belebten Wesen, die alle von Natur aus sich zu erhalten und zu vervollkommnen streben. Dieses Streben ist auch im Zustande der Ruhe vorhanden. Gleichwie auf der Erde alle Dinge beständig nach dem Erdmittelpunkte streben, auch wenn sie ruhen: so hat der Schöpfer einem jeden Dinge eine Neigung zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung von Natur aus eingepflanzt. Ja diese Neigung ist nichts anderes als die Natur selbst, insofern sie unbewußt dem ihr entsprechenden Gut zustrebt. Gott ist zwar die oberste und allgemeinste bewegende Ursache in der Welt, aber nicht die einzige. Unter seiner Mitwirkung sollen auch die Geschöpfe thätigen Antheil nehmen an der Verwirklichung der göttlichen Pläne. Zu diesem Zweck hat er jedem Ding einen Trieb nach dem ihm entsprechenden Ziel und der dazu dienlichen Thätigkeit in die Natur hineingelegt. Dieser Naturtrieb ist also nicht eine aus Erkenntniß hervorgehende Bethätigung des Strebevermögens, sondern die Voraussetzung, Grundlage und Wurzel derselben. Er geht deshalb auch nicht mit der Thätigkeit vorüber, sondern bleibt beständig wie die Natur des Dinges selbst.

Es gibt verschiedene Arten von Naturtrieben, so z. B. den Trieb der Selbsterhaltung, der das Wohl des Individuums, den Geschlechtstrieb, der die Erhaltung der Art zum Zweck hat. In ähnlicher Weise gibt es auch im höhern Theil der Seele einen Glückseligkeitstrieb, d. h. eine angeborene, dauernde Neigung nach dem vollkommenen Besitz alles Guten und Wahren. Was berechtigt uns nun, einen solchen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit anzunehmen?

a) Vor allem die Natur der höchsten Fähigkeiten des Menschen. Wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille von Natur aus nach ihrer Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollkommenen Besitz des ihnen eigenthümlichen Gegenstandes oder Formalobjectes. Welches ist nun das Formalobject des Verstandes und Willens? Das Wahre und Gute als solches, d. h. nicht dieses oder jenes concrete Wahre und Gute, sondern das Wahre und Gute überhaupt. Folglich werden sie erst dann zum Abschluß ihres Strebens gelangen, wenn sie in den Besitz eines Gegenstandes kommen, der alles Wahre und Gute in sich begreift, d. h. in den Besitz Gottes, des Unendlichen. Der Besitz alles Guten und Wahren ist aber die Glückseligkeit. Also haben Verstand und Wille von Natur aus den Trieb nach Glückseligkeit.

Ueber alle Schranken des Endlichen hinaus strebt das Menschenherz nach dem Urgrund und Inbegriff alles Guten und Wahren, um in seinem Besitze befriedigt zu ruhen. Dieses Argument beweist von einer neuen Seite unsere frühere Behauptung, daß Gott selbst das höchste Ziel des Menschen ist.

b) Auch die Erfahrung führt uns zur Annahme des Glückseligkeitstriebes. Was liegt allem menschlichen Streben und Ringen bewußt oder unbewußt zu Grunde? Der Trieb nach voller Befriedigung, der Wunsch, möglichst alles Uebel von sich zu entfernen und alles Gute zu besitzen. „Nach einem glücklichen, goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen." Was liegt dem hastigen Streben zu Grunde, mit dem der Ehrgeizige nach Ruhm und Ehre, der Habsüchtige nach Geld und Gut, der Wollüstige nach Befriedigung seiner unreinen Begierden, der Wissensdurstige nach Erweiterung des Kreises seiner Kenntnisse jagt? Es ist derselbe, allen angeborene Trieb nach vollkommenem Glück[1]. Jeder sucht zwar sein Glück in etwas anderem, aber in dem allgemeinen Wunsche, glücklich zu werden, kommen alle überein. „Glücklich zu sein," sagt der hl. Augustin, „ist ein so großes Gut, daß sowohl die Guten als die Bösen darnach verlangen."[2] Denn auch der Böse sucht schließlich durch seine Missethaten die ungeregelten Begierden seines Herzens zu befriedigen. Jeder braucht nur sein eigenes Herz zu befragen, und er wird finden, daß er von Natur unwillkürlich Schmerzen, Krankheiten, Verachtung flieht, dagegen ebenso sehr nach Wohlsein, Freude, Friede und Trost verlangt. Wie die Pflanze nach dem Lichte, strebt das menschliche Herz nach voller, ungetrübter, dauernder Freude, d. h. nach vollkommenem Glück.

---

[1] Deshalb nennt der hl. Thomas (Summa theol. 1. 2. q. 1 a. 6) das Streben nach Glückseligkeit die Wurzel aller Willensbethätigungen. Denn was immer der Wille erstrebt, begehrt er deshalb, weil und insofern es ihm gut ist, und weil es seinen Durst nach dem Guten wenigstens in etwa befriedigt.

[2] Enarr. in Psalm. 118 sermo 1. Derselbe hl. Augustin erzählt (De Trinit. l. 13 c. 3), ein Schauspieler habe einst öffentlich im Theater erklärt, er werde bei der nächsten Vorstellung jedem seiner Zuhörer sagen, wonach er verlange. Als nun am bestimmten Tage sich eine große Menge Neugieriger eingefunden, trat der Schauspieler vor sie hin und sprach: „Was ihr alle verlangt, ist, wohlfeil zu kaufen und theuer zu verkaufen." Der hl. Augustin mißbilligt diese Antwort ebenso wie die Behauptung des Ennius, alle Menschen wollten gelobt sein. Aber, fährt er fort, hätten beide gesagt: glücklich wollt ihr alle sein, so hätten ihnen alle bei einem Einblick in ihr Inneres zustimmen müssen.

Die Allgemeinheit dieser Thatsache des Strebens nach vollem Glück läßt auch nicht daran zweifeln, daß wir es hier nicht mit zufälligen und willkürlichen Strebungen, sondern mit einem eigentlichen Naturtrieb zu thun haben. Wie wir aus der Thatsache, daß alle Menschen nach Speise verlangen, auf einen Naturtrieb schließen, so können wir auch aus dem allgemeinen Sehnen und Streben nach Glück folgern, daß dasselbe in einem vom Schöpfer herrührenden Naturtrieb begründet ist.

c) Wir können uns endlich für das Vorhandensein des Naturtriebs nach Glückseligkeit auf die übereinstimmende Ansicht aller philosophischen Schulen berufen. Wie weit die Philosophen sonst auseinandergehen mögen, so kommen sie doch alle in der Annahme dieses Glückseligkeitstriebes überein. Wir wählen einige Zeugnisse aus den verschiedensten philosophischen Richtungen. Aristoteles, der in allen seinen Untersuchungen von sicheren Erfahrungsthatsachen ausgeht, nimmt im ersten Kapitel seiner Nikomachischen Ethik den Glückseligkeitstrieb zum Ausgangspunkt seiner ganzen Theorie. Plato kommt in seinen Zwiegesprächen sehr häufig auf dieselbe Thatsache zurück, so namentlich im Symposion, Gorgias und im Staat. Selbst die sonst allen Rücksichten auf Befriedigung so abholden Stoiker bezeichnen die Glückseligkeit als das ethische Ziel des Menschen [1]. Ihnen folgt der Stoiker der Neuzeit. „Glücklich zu sein," meint Kant, „ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens." [2] Daß das ganze Heer der modernen Eudämonisten, welche die größtmögliche Glückseligkeit als den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellen, derselben Ansicht huldige, braucht kaum erwähnt zu werden. Selbst der Vater des modernen Pessimismus, A. Schopenhauer, bekennt sich zur selben Ansicht: „Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen . . . unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist." [3]

Mit Recht sagt deshalb H. Spencer: „Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerthen Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit." [4]

[1] Diog. Laert. VII, 127.

[2] Kritik der praktischen Vernunft (WW. IV, 123, Ausg. von Hartenstein). An einer andern Stelle (ebend. S. 139) behauptet er: „Ein Gebot, daß jedermann sich selbst glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht. Denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich will."

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, 196. § 14. Aehnlich sagt E. v. Hartmann: „Was der Mensch ohne alle Reflexion ohne weiteres will, ist immer und überall die Lust (?); sobald er sich darüber besinnt, was er denn eigentlich wolle, so erkennt er, daß es eine möglichst vielseitige, seine Natur erschöpfende und möglichst dauernde Lust sei, d. h. die Glückseligkeit oder die Eudämonie." (Das sittl. Bewußts. S. 20.)

[4] Thatsachen der Ethik. Stuttgart 1879. S. 50. Um noch Zeugen aus neuester Zeit anzuführen, so sagt Köstlin (Geschichte der Ethik. 1887. I, 18): „Es gibt ein unbedingtes Bedürfniß für den Menschen, daß es ihm objectiv wohl, gut, glücklich ergehe, und daß er subjectiv das Gefühl des Wohlseins, der Zufriedenheit mit dem Dasein habe. . . Dieses Bedürfniß ist das A und O alles menschlichen Be-

2. An der Thatsache des Naturtriebes nach vollkommener Beseligung kann dem Gesagten zufolge kein vernünftiger Zweifel bestehen. Damit ist der Obersatz des Syllogismus, den wir eingangs dieses Paragraphen aufgestell haben, begründet. Wir haben nun den Untersatz zu beweisen: es sei un möglich, daß diesem Naturtrieb nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirk lich erreichbares Ziel entspreche. Unser Beweis läßt sich in den Satz zu sammenfassen: Der Glückseligkeitstrieb wäre unnütz, verderblich und eine An klage der Weisheit und Güte Gottes, wenn ihm nicht die Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspräche.

a) Wer läugnet, daß dem Glückseligkeitstrieb die Glückseligkeit als erreich bares Ziel entspreche, wird dadurch nothwendig zur Annahme unhaltbare Folgerungen gezwungen. α) Er muß vor allem einen unauflöslichen Wider spruch in der menschlichen Natur annehmen, oder wenigstens behaupten, di menschliche Natur habe einen nothwendigen Drang nach einem für sie völlig unerreichbaren Ziel. β) Ja, er muß im Grunde behaupten, die menschlich Natur habe keinen für uns erkennbaren Zweck. Wenn wir aus dem Natur trieb der menschlichen Natur nicht mehr auf ihre Bestimmung für die voll kommene Glückseligkeit schließen dürfen, so haben wir auch kein Recht mehr, zu behaupten, das Auge sei für das Sehen, das Ohr für das Hören bestimmt. γ) Er muß endlich behaupten, der Mensch, die Krone und das Kunstwerk der ganzen sichtbaren Natur, sei in einer bedauernswerthern Lage als das vernunftlose Thier, und zwar infolge seiner höchsten Vorzüge. Wenn das Thier satt und in Ruhe ist (cibum et venerem), hat es seinen Himmel. Von einem Zustande vollkommener, dauernder Glückseligkeit im Besitze alles Guten hat es keine Idee. Sein Sinnen und Trachten geht nicht ins Uner meßliche wie beim Menschen. Es hat daher weder den Trieb nach vollkom mener Glückseligkeit noch das Bewußtsein davon. Der Mensch dagegen wird beständig vom Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit getrieben. Dieser Trieb ist der ungestillte Hunger der Seele, dessen Bewußtsein ihn quält und zu immer neuem Schaffen fortreißt. Gesetzt nun, diese Glückseligkeit sei ihm nicht erreichbar, so wäre er beklagenswerther als das vernunftlose Thier, und zwar auf Grund dessen, was seinen edelsten Vorzug bildet, nämlich seiner Vernunft. Den Darwinisten könnte man dann — von seinen eigenen Grundsätzen ausgehend — mit Recht fragen, was es denn dem Menschen genützt habe, im Kampf ums Dasein alle Gegner aus dem Felde zu schlagen und auf die oberste Stufe der Entwicklung zu gelangen, wenn er dadurch nur unglücklicher werden soll als alle übrigen?

b) Den genannten Gründen kann selbst ein Anhänger der materialistischen Entwicklungslehre nicht ausweichen. Doch dieselbe gilt für uns an dieser Stelle als ein längst abgethaner Standpunkt. Der Mensch ist das Gebilde des allmächtigen und allweisen Werkmeisters. Nicht blind und aufs Gerathe wohl hat ihn der Schöpfer ins Dasein gerufen und mit so herrlichen Gaben

---

gehrens, Sehnens, Denkens, Hoffens: es ist nicht ein willkürliches, sondern ein dem Menschen durch seine Natur aufgedrungenes ‚Problem‘, von welchem er nicht absehen kann und nicht absehen soll.“ Aehnlich E. Zeller, Vorträge und Abhand lungen III, 209.

geschmückt, sondern zu weisen Zwecken, wie sie der Größe Gottes und der Natur des Menschen entsprechen. Wie wir bei jedem Werke eines weisen Künstlers aus der Anlage desselben auf seine Bestimmung schließen können, so ist uns auch aus der Natur des Menschen ein Schluß auf sein Endziel gestattet. Nun haben wir aber bewiesen, daß der Mensch einen unüberwindlichen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit besitzt. Also hat ihn auch Gott, der ihm diesen Trieb gegeben, zur Glückseligkeit bestimmt. Oder sollen wir annehmen, der unendlich Weise habe dem Menschen durch einen Naturtrieb eine Richtung auf die Glückseligkeit gegeben, ihm gewissermaßen eine Hinbewegung auf dieselbe eingedrückt, obwohl es nicht in seiner Absicht liege, ihn zu derselben, soviel an ihm liegt, hinzuführen?

So ist Gottes Weisheit eine sichere Bürgschaft für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit. Aber auch Gottes Güte verbietet die Annahme, er habe dem Menschen einen so unstillbaren Trieb nach Glück eingepflanzt, ohne ihn befriedigen zu wollen.

Vielleicht wird man gegen unsere Beweisführung aus dem Glückseligkeitstrieb auf die sonstigen, sei es nun im Menschen, sei es im Thiere vorhandenen Naturtriebe hinweisen. Auch das Thier hat den Naturtrieb nach voller Befriedigung, und der sinnliche Theil des Menschen hat den angeborenen Trieb nach Befriedigung der sinnlichen Lüste. Trotzdem wird niemand behaupten wollen, es sei eine Forderung der Vernunft, daß alle diese Triebe vollkommen befriedigt werden. Also, so scheint es, läßt sich auch aus der Thatsache des Glückseligkeitstriebes nicht schließen, der Mensch müsse zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt sein.

Diese Schlußfolgerung wäre berechtigt, wenn wir die sinnlichen und thierischen Naturtriebe mit den geistigen auf dieselbe Stufe zu stellen hätten. Der Glückseligkeitstrieb wäre unnütz und zwecklos, wenn ihm die Seligkeit nicht als Ziel entspräche. Die anderen Naturtriebe aber werden dadurch nicht zwecklos, daß sie nicht in den vollen Besitz ihres Gegenstandes gelangen. Der Naturtrieb ist gewissermaßen eine vom Schöpfer den Geschöpfen eingedrückte Hinneigung auf ein bestimmtes Ziel. Wir dürfen also denselben nicht unabhängig von dem aus der Natur der Dinge erkennbaren Zweck, den der Schöpfer dadurch erreichen wollte, ins Auge fassen. Nun aber sind all die thierischen und sinnlichen Triebe ihrer Natur nach als Mittel den geistigen Bestrebungen des Menschen untergeordnet. Sie verlangen also nur so viel Berücksichtigung, als es die höheren geistigen Triebe und Interessen erheischen. Zu dienen ist ihre höchste Aufgabe. Das gilt aber nicht von dem Glückseligkeitstrieb oder von dem Trieb des Verstandes und Willens nach vollkommener Befriedigung im Erkennen und Lieben. Dieser ist keinem höhern Trieb als Mittel untergeordnet, sondern wie der Mensch selbst in gewisser Beziehung Selbstzweck. Zu keinem andern Zweck kann Gott diesen Trieb in die Natur gepflanzt haben, als um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen.

Das von den sinnlichen Trieben des Menschen Gesagte gilt auch von dem Naturtrieb der Thiere und aller übrigen Wesen. Einer eigentlichen Glückseligkeit ist das Thier nicht fähig; denn diese ist ein Zustand des vollkommenen Besitzes alles Guten. Eines solchen Zustandes ist aber das Thier nicht fähig,

weil ihm Verstand und Wille fehlen. Sein sinnliches Erkennen und Begehren haftet an dem augenblicklich irgendwie Gegenwärtigen, sinnlich Wahrnehmbaren und seiner Natur nach Vergänglichen. So kann es in unbestimmter Reihe von einem sinnlichen Gut zum andern übergehen, ohne je alles auf einmal besitzen zu können, dessen es fähig ist. Fehlt aber dem Thiere die Fähigkeit zur eigentlichen Glückseligkeit, so kann es auch keinen Naturtrieb danach haben. Der angeborene Trieb aber nach immer neuer sinnlicher Befriedigung ist, wie das ganze Thier, dessen Erhaltung und Entwicklung er bezweckt, dem Menschen als Mittel untergeordnet. Der Mensch kann deshalb als Herr dem Dasein und Streben des Thieres ein Ende machen, sobald es ihm zweckdienlich erscheint.

II. Einen zweiten Beweis für die Bestimmung des Menschen zum vollkommenen Glück bietet uns die Betrachtung der Zwecke, die sich Gott bei Erschaffung der Welt setzen mußte. Das ganze Universum hat zum höchsten Zweck Gottes Verherrlichung. Aber wem soll der Nutzen zukommen? Die vernunftlose Natur ist allerdings zum Nutzen des Menschen bestimmt. Aber der Mensch selbst kann nicht mehr für das Glück oder den Nutzen eines Höhern da sein. Er muß also insofern Selbstzweck sein, als der Nutzen des Weltalls für ihn bestimmt ist, um ihm zur eigenen allseitigen Vervollkommnung und schließlich zum vollen Glück zu verhelfen. Wie es seine Bestimmung ist, Gott in einer besondern Weise und unmittelbar zu verherrlichen, so soll er auch in besonderer Weise am Glücke Gottes theilnehmen.

Es entspricht auch der unendlichen Güte des Ewigen, daß er den Geschöpfen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit von seinen Gütern mittheile. Denn darin liegt seine Verherrlichung, daß er, wie seine anderen Eigenschaften, so auch seine Güte und Freigebigkeit offenbare. Nun aber ist der Mensch der vollkommenen Glückseligkeit fähig, ja er hat ein unstillbares Verlangen danach. Es entspricht also der unendlichen Güte des Schöpfers, daß er den Menschen zu dieser Glückseligkeit berufe, um so mehr, da erst durch diese vollkommene Beseligung des Menschen Gott im vollkommensten Sinne verherrlicht wird.

III. Schlußfolgerung. Ist der Mensch, wie wir bewiesen, von Gott zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt, so folgt nothwendig, daß es irgendwo ein dem Menschen erreichbares Gut geben muß, welches ihn vollkommen zu beglücken vermag. Ohne ein solches in Wirklichkeit existirendes Gut wäre ja die Glückseligkeit unmöglich. Welches dieses Gut sei, haben wir im folgenden zu untersuchen.

Drittes Kapitel.

Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1.

Die Einheit der Strebevermögen des Menschen.

Um mit Sicherheit den Gegenstand zu bestimmen, durch dessen Besitz der Mensch selig werden soll, müssen wir wieder einen Blick in die menschliche Natur werfen und das Verhältniß der verschiedenen menschlichen Triebe und Strebevermögen zu einander untersuchen.

d) Wenn wir im folgenden beweisen, der Mensch sei zur Glückseligkeit bestimmt, so reden wir zunächst von der Glückseligkeit im allgemeinen, ohne vorderhand nach dem Gute zu fragen, das den Menschen glücklich machen kann. Wie man von einer vollkommenen Sättigung eines Menschen reden kann, ohne zu bestimmen, durch welche Speise dieselbe erreicht werden mag, so kann man auch von der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen reden, ohne an ein bestimmtes Gut zu denken, durch das sie zu stande kommen soll.

§ 2.

Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit.

I. Den Hauptbeweis für die in der Ueberschrift dieses Paragraphen enthaltene Behauptung entnehmen wir dem allen Menschen innewohnenden Glückseligkeitsdrang.

Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in der Natur selbst enthaltenen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß diesem Naturtriebe nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Also sind alle Menschen ohne Ausnahme zur vollkommenen Glückseligkeit als wirklich erreichbarem Ziele bestimmt.

1. Um die Richtigkeit des Obersatzes einzusehen, müssen wir uns vor allem klar machen, was man unter einem Naturtrieb zu verstehen hat. Jedes Wesen hat die Neigung, sich zu erhalten und nach Maßgabe seiner Natur zu entwickeln. Ganz besonders gilt dies von den belebten Wesen, die alle von Natur aus sich zu erhalten und zu vervollkommnen streben. Dieses Streben ist auch im Zustande der Ruhe vorhanden. Gleichwie auf der Erde alle Dinge beständig nach dem Erdmittelpunkte streben, auch wenn sie ruhen: so hat der Schöpfer einem jeden Dinge eine Neigung zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung von Natur aus eingepflanzt. Ja diese Neigung ist nichts anderes als die Natur selbst, insofern sie unbewußt dem ihr entsprechenden Gut zustrebt. Gott ist zwar die oberste und allgemeinste bewegende Ursache in der Welt, aber nicht die einzige. Unter seiner Mitwirkung sollen auch die Geschöpfe thätigen Antheil nehmen an der Verwirklichung der göttlichen Pläne. Zu diesem Zweck hat er jedem Ding einen Trieb nach dem ihm entsprechenden Ziel und der dazu dienlichen Thätigkeit in die Natur hineingelegt. Dieser Naturtrieb ist also nicht eine aus Erkenntniß hervorgehende Bethätigung des Strebevermögens, sondern die Voraussetzung, Grundlage und Wurzel derselben. Er geht deshalb auch nicht mit der Thätigkeit vorüber, sondern bleibt beständig wie die Natur des Dinges selbst.

Es gibt verschiedene Arten von Naturtrieben, so z. B. den Trieb der Selbsterhaltung, der das Wohl des Individuums, den Geschlechtstrieb, der die Erhaltung der Art zum Zweck hat. In ähnlicher Weise gibt es auch im höhern Theil der Seele einen Glückseligkeitstrieb, d. h. eine angeborene, dauernde Neigung nach dem vollkommenen Besitz alles Guten und Wahren. Was berechtigt uns nun, einen solchen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit anzunehmen?

Thatsächlich dient auch das vegetative Leben im Menschen dem Aufbau und der Erhaltung der Organe des sinnlichen Lebens und dieses hinwiederum der Entfaltung des geistigen Lebens.

Die niederen Kräfte und Fähigkeiten im Menschen sind also nicht um ihrer selbst willen vorhanden, sondern der geistigen Fähigkeiten wegen. Sie sind Werkzeuge des Geistes und dürfen sich deshalb nicht unabhängig von Verstand und Willen bethätigen, sondern nur in ihrem Dienste und zu ihrem Nutzen [1]. Der geistige Theil im Menschen ist der Zweck der niederen Theile und zugleich der Gebieter und Feldherr, der allen anderen Fähigkeiten die Art und Richtung der Bewegung anweist.

Eine andere Erwägung führt uns zu demselben Ergebniß. Wo immer mehrere geordnet zu einem Ziel zusammenwirken, ist der Zweck des obersten Leiters zugleich der Zweck aller anderen Mitwirkenden, wie z. B. in einem Heer der Zweck, den sich der Feldherr vorsetzt, zum Zweck des ganzes Heeres wird. Nun aber haben wir im Menschen ein geordnetes System von Kräften. Also muß auch im Menschen der Zweck der höchsten Vermögen zugleich der letzte Zweck aller anderen Kräfte sein. Die höchsten Kräfte sind aber Verstand und Wille. Der Verstand bewegt den Willen, der Wille die übrigen Fähigkeiten. Somit ist der Zweck des Verstandes und Willens der letzte Zweck aller übrigen menschlichen Fähigkeiten [2]. Wir brauchen also nur festzustellen, worin Verstand und Wille ihre volle Beseligung finden, um zu wissen, welches der Gegenstand der Glückseligkeit des ganzen Menschen ist.

§ 2.

Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken.

Welche Eigenschaften muß ein Gut besitzen, damit es uns vollkommen zu beglücken vermöge oder unser höchstes Gut sein könne? Es muß vor allem a) um seiner selbst willen begehrt werden. Würde es als Mittel zu etwas anderem erstrebt, so wäre dieses andere ein höheres Gut, folglich das erstere nicht mehr das höchste Gut. Es muß ferner b) dauernd, ja unvergänglich sein. Fehlten ihm diese Eigenschaften, so müßte man besorgen, seiner verlustig zu gehen. Wo aber Furcht und Sorge herrscht, wie kann da vollkommene Glückseligkeit vorhanden sein? Endlich muß das höchste Gut c) uns von allen Uebeln befreien und d) unsern Trieb nach dem Guten vollständig befriedigen. Diese Forderung ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der vollkommenen Glückseligkeit.

Haben nun etwa die geschaffenen Dinge einzeln oder in ihrer Gesammtheit die genannten Eigenschaften? Ein flüchtiger Blick auf die verschiedenen Arten von Erdengütern wird genügen, um uns vom Gegentheil zu überzeugen.

---

[1] S. Thom. 1. 2. q. 2 a. 5.

[2] S. Thom. C. Gent. III, 25. Quae pars optima est in homine, sagt Cicero (Tuscul. V, 23), in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris optimum. Quid autem est in homine sagaci ac bona mente melius? *Eius ergo bono fruendum est, si beati esse volumus.*

Die irdischen Güter lassen sich eintheilen in äußere und innere. Aeußere, d. h. außerhalb des Menschen gelegene Güter sind Reichthum, Ehre, Macht und Ansehen; innere Güter sind die Güter des Leibes und der Seele.

1. Die äußeren Güter. Diese werden

a) nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern nur insofern sie Mittel zu höheren Gütern sind.

α) Die Reichthümer sind theils natürliche, theils künstliche. Zu den natürlichen Reichthümern gehören jene Güter, deren wir von Natur aus zu unserer Erhaltung und Entwicklung bedürfen, wie Kleidung, Nahrung, Wohnung, Aecker, Heerden u. dgl. Bei diesen ist es von selbst einleuchtend, daß sie nicht um ihrer selbst willen angestrebt werden, sondern nur der Befriedigung unserer Bedürfnisse als Mittel dienen sollen. Die künstlichen Reichthümer bestehen hauptsächlich im Geld. Auch dieses hat nicht um seiner selbst willen Werth, sondern dient nur zur Erreichung natürlicher Reichthümer und anderer irdischer Vortheile.

β) Ehre und Ruhm werden nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern bloß insofern sie Zeichen unserer inneren Vorzüge sind. Zu unserem wahren Werth tragen sie nichts bei. Auch die höchsten Ehren und Auszeichnungen vermögen den Menschen nicht um ein Haar besser zu machen. Deshalb ist das Streben nach Ehre und Ruhm ungeordnet, sobald es das Maß dessen überschreitet, was uns nach unserer wahren Beschaffenheit gebührt. Ruhm und Ehre sind gewissermaßen der bloße Schatten der inneren Vorzüge, besonders der Tugend.

γ) Macht, Ansehen, einflußreiche Stellung sind nur Mittel, um das Wohl der Menschen zu fördern. Dem König ist die Macht nicht um seiner selbst willen verliehen, sondern zum Besten der Unterthanen. Aehnlich ist auch jede andere irdische Macht und Würde nur das Werkzeug zu höheren Gütern.

b) Die äußeren Güter sind ferner unbeständig, hinfällig und launenhaft. Sie heißen mit Recht Glücksgüter (bona fortunae), weil sie fast gar nicht von unserem Willen, sondern von tausend äußeren, zufälligen Umständen, wie z. B. von Geburt, Umgebung, Wohlwollen anderer u. dgl., abhangen. Wie leicht kann jemand — und wäre er der Beste, Edelste — in der kürzesten Zeit vom Gipfel irdischer Größe in den tiefsten Abgrund des Elends und der Verachtung gestürzt werden. Wie bitter ist dieser Verlust, besonders wenn eine ganze Familie davon betroffen wird, — und niemand ist sicher davor. Sehr wahr sagt irgendwo der hl. Bernhard: „Die Reichthümer werden mit Mühe erworben, mit Sorgen bewahrt und mit Schmerz verloren." Wie wenigen sind ferner die Glücksgüter zugänglich! Wie könnte man heute, wo ein großer Theil der Menschheit zum Proletariat herabgesunken ist und drohend nach Arbeit und Brod verlangt, mit Ernst behaupten wollen, die Glücksgüter seien bestimmt, die Menschen glücklich zu machen!

c) Der Besitz der äußeren Güter schließt endlich nicht alle Uebel aus und vermag das Herz nicht vollkommen zu befriedigen. Unser Herz bedarf einer höhern, edlern, unvergänglichen Speise. Trotz aller äußeren Glücksgüter kann das Herz leer und unbefriedigt sein, ja von Neid, Haß, Mißtrauen, Furcht, Trauer und anderen Leidenschaften durchwühlt werden.

Mit allen Glücksgütern der Erde läßt sich auch nicht ein Quentchen wahren Herzensfriedens erkaufen. Wie oft fehlt es ferner beim Ueberfluß an äußeren Besitzthümern an jenen höheren inneren Gütern, die allein den wahren Werth des Menschen ausmachen! Oder finden sich etwa Tugend, Weisheit, Edelsinn immer im Gefolge der äußeren Glücksgüter ein?

2. Das von den äußeren Gütern Gesagte gilt fast alles auch von den inneren Gütern des Leibes. Kraft, Gesundheit, Schönheit, sinnliche Genüsse sind den Gütern der Seele untergeordnet. Sie haben also den Charakter von Mitteln zu höheren Gütern. Die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit derselben zu beweisen, wäre angesichts der täglichen Erfahrung überflüssig. Man durchgehe nur einmal das endlose Krankheitsregister in einem ärztlichen Handbuch, um sich einen Begriff von den unzähligen Leiden und Gebrechen zu machen, unter denen die Menschheit beständig seufzt. Hierzu kommt, daß man die leiblichen Güter zuweilen aus Pflicht alle zum Opfer bringen muß. Man denke nur an den Soldaten im Krieg, an den Arzt und Priester zur Zeit einer ansteckenden Krankheit. — Und wenn auch jemand alle Güter des Leibes besäße, wie viel würde ihm dann noch zum wahren Glücke fehlen! Die sinnlichen Güter und Genüsse haben wir mit den Thieren gemein, sie können also unmöglich das höchste Gut des Menschen ausmachen. Unsere vernünftige Seele verlangt nach höherer Speise. Zudem setzt der Genuß immer ein Gut voraus, das man genießt; er kann also erst dann vollkommen sein, wenn wir dasjenige Gut besitzen, das uns vollkommen zu befriedigen vermag. Die äußeren Güter aber, auf welche die Sinne gerichtet sind, vermögen uns nie vollständig zu befriedigen. Ja, wer mit Aristipp behaupten wollte, die sinnlichen Genüsse seien das höchste Gut des Menschen, der müßte auch zugeben, der Mensch sei um so besser, je mehr er sein Sinnen und Trachten auf die sinnlichen Güter richte.

3. Die inneren Güter der Seele sind: die Seele selbst nach ihrem substantiellen Sein; ferner ihre Fähigkeiten: Verstand, Wille und Gedächtniß; weiterhin die erworbenen Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst und Tugend; endlich die Bethätigungen der Seele.

Daß die Substanz der Seele selbst nicht der Gegenstand unseres vollen Glückes sein kann, beweisen ihre Fähigkeiten. Diese sind gewissermaßen die Arme, durch welche die Seele die ihr mangelnden Güter außer ihr zu erfassen und an sich zu ziehen sucht. Die Fähigkeiten haben die Eigenschaft von Werkzeugen der Seele. Also können weder die Seele selbst noch ihre Fähigkeiten das höchste Gut des Menschen sein. Die Fertigkeiten der Seele sind ihrer Natur nach zur Unterstützung der Fähigkeiten in ihren Lebensäußerungen hingeordnet, sie können also auch nicht das höchste Gut des Menschen sein. Die Bethätigungen der Seele endlich setzen einen Gegenstand voraus, der die Seele befriedigt. Sie sind erst dann vollkommen, wenn sie das vollkommene Gut vollkommen erfassen.

Was im besondern die Wissenschaft anbetrifft, so weiß jeder, wie unvollkommen jedes menschliche Wissen, selbst das des Gelehrtesten ist. All unser Wissen ist Stückwerk. Wie viel ungelöste und unlösbare Räthsel umgeben uns von allen Seiten! Und wie gering ist die Zahl derjenigen, die sich den Wissenschaften widmen können! Wäre die Wissenschaft berufen, die Menschen

glücklich zu machen, müßte dann nicht die große Masse der Adamskinder von vornherein auf das Glück verzichten?

Auch die Tugend kann nicht das höchste Gut sein, das den Menschen vollkommen beglückt. Faßt man die Tugend als Fertigkeit auf, so ist sie auf die tugendhafte Bethätigung als Mittel hingeordnet. Wird sie aber als Bethätigung aufgefaßt, so vermag sie das Herz durch sich allein nicht zu befriedigen. Sie hängt ganz von dem Gegenstand ab, auf den sie gerichtet ist. Wie viele Opfer, Mühen und Leiden sind ferner oft gerade mit der vollkommensten Tugend verbunden! Wenn es jenseits und über der Tugend nichts Höheres gäbe, könnte dann diese den Menschen vollkommen befriedigen? Wäre sie dann wohl im Stande, den Menschen zu dem Kampfe zu befähigen, den ihr Erwerb und ihre Bewahrung mitten unter den Verlockungen der Sinnenlust kostet?

Wir wissen zwar wohl, daß es unter neueren Moralphilosophen fast zur Mode geworden ist, die Tugend als das höchste Gut hinzustellen. Der höchste Lohn der Tugend sei die Tugend oder das befriedigende Bewußtsein, das Rechte gethan zu haben. Nicht am wenigsten sind es die Materialisten, die mit Dithyramben über den Werth der Tugend ihre Leser überschütten und fast mitleidig auf jene herabblicken, die nicht an der Tugend allein ihr Genüge finden. Nach G. v. Giżycki soll der Mensch das Bewußtsein, recht zu handeln, zum sittlichen Endziel seines Lebens machen. Dieses Bewußtsein soll er als das höchste Gut erstreben, das keine „Macht ihm rauben kann, das seiner Seele Frieden und Freude gibt, was ihm auch begegnen möge“ [1]. Es soll ihn trotz aller Mißgeschicke trösten und stärken, obwohl nach Giżycki der Mensch nur ein höher entwickeltes Wirbelthier und mit dem Tode alles zu Ende ist. So können allerdings Gelehrte schreiben, die sich behaglich auf ihrem Sopha dehnen und um jeden Preis eine Sittenlehre zusammenstoppeln wollen nach dem Geschmack der „gebildeten Welt“, der die althergebrachte Moral nicht mehr behagt. Wir möchten einmal sehen, wie sich diese Herren benähmen, wenn sie aus ihrer Stellung entlassen, von den Menschen zurückgesetzt und empfindlich gekränkt, von Krankheiten, Todesfällen, Entbehrungen schwer heimgesucht würden. Zwar steht Giżycki nicht an, zu schreiben: „Wenn er (der materialistische Weise im Sinne Giżycki's) krank wird, so weiß er, daß die Krankheiten neue Pflichten ihm bringen und deren Erfüllung ihn heiligen und stärken wird. Wenn der Tod ihm naht, so tröstet ihn der Gedanke an sein wohlverbrachtes Leben und seine Liebe zu den Ueberlebenden und deren Kindern und fernsten Kindeskindern. Wenn der Tod die ihm theuersten Wesen von seinem Herzen reißt, so weiß er, daß die ganze Menschheit der Gegenstand seiner Liebe sein sollte“ (!) [2].

Ob es wohl Giżycki wagen würde, einem Sterbenden mit solchen Trostgründen zu nahen? Wir möchten ihn auffordern, einmal die Probe zu machen und einen von vieljährigem Siechthum geplagten Materialisten mit den Worten zu trösten: „Denke doch, daß die Krankheit dir neue Pflichten bringt und deren Erfüllung dich heiligen und stärken wird.“ Ja, was bedeutet denn „Pflicht“ und „Heiligung“ im Munde eines Materialisten, für den mit dem

[1] Moralphilosophie S. 115. [2] A. a. O. S. 117.

Tode alles aus ist? Und wenn nun die letzte Stunde naht und ihn unerbittlich von allem, was sein Herz liebend umfaßte, für immer losreißt, da sage man ihm: „Freund, tröste dich mit dem Gedanken an dein wohlverbrachtes Leben und deine Liebe zu den Ueberlebenden und deren Kindern und Kindeskindern." Wir möchten glauben, Giżycki würde Scheu tragen, einen sterbenden Freund mit solchen Trostgründen zu behelligen. Die eignen sich bloß als Lückenbüßer in einer Moralphilosophie, für das wirkliche Leben sind sie unbrauchbar.

Und nun gehe man erst hinaus unter die großen Massen, deren Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Leiden und Entbehrungen, und denen man allen Glauben an das Jenseits geraubt; man fordere sie auf, die schweren tagtäglichen Opfer ihres harten Berufes auf sich zu nehmen aus reiner Liebe zur Pflicht, um des „süßen Bewußtseins willen, das Rechte gethan zu haben". Man lese ihnen die ethischen Rhapsodien Giżycki's vor, oder man sage ihnen mit D. F. Strauß: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit. . . Die Seligkeit ist kein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst."[1] Werden wohl solche Redensarten auf die Massen Eindruck machen, denen man die Ueberzeugung beigebracht, daß nach dem Tode vom Menschen nicht mehr übrig bleibe als vom Affen? Der wäre jedenfalls ein einfältiger Tropf, der aus Liebe zu solchen Phrasen sich auch nur einen Genuß versagte, bevor ihn der Tod für immer in Staub und Asche auflöst.

4. Alle genannten irdischen Güter vermögen nicht bloß einzeln genommen, sondern auch in ihrer Gesammtheit nicht, den Menschen vollkommen zu beglücken. Die Gründe, um derentwillen die geschaffenen Güter zur Beseligung des Menschen nicht ausreichen, sind ihrem innersten Wesen entnommen, können also durch Anhäufung solcher Güter nicht gehoben werden. Uebrigens ist auch eine solche Ansammlung aller irdischen Güter eine Unmöglichkeit. Wer hätte jemals alle geschaffenen Güter zugleich besessen? Doch nehmen wir an, es gebe einen Menschen, dem das Glück alle irdischen Güter in den Schoß geworfen: wäre dessen Herz wahrhaft befriedigt und beglückt? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß mit der Zunahme irdischen Besitzes das unruhige, gierige Streben nach größerem Besitz und Genuß nicht nur nicht abnimmt, sondern wächst. Aus dieser Thatsache können wir mit Fug schließen, daß auch der

[1] Der alte und der neue Glaube S. 84. An die obigen Worte fügt Strauß die Bemerkung: Die Seligkeit „ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fließt für uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntniß und Liebe Gottes genießen". Wir führen diese Worte als charakteristisch für das Verfahren von Strauß und vieler seiner Gesinnungsgenossen an. Strauß behält den Ausdruck Gott und alle übrigen herkömmlichen Ausdrücke möglichst bei, schiebt ihnen aber einen ganz andern Sinn unter. Unter Gott z. B. versteht er nur das Universum. Wir halten ein solches Verfahren für wenig ehrenhaft, weil es nur dazu dienen soll, die herkömmlichen sittlichen und religiösen Begriffe zu fälschen. Es ist Bauernfängerei in der Wissenschaft! Auch G. v. Giżycki bedient sich in seiner neuen „gemeinverständlich dargestellten" Moralphilosophie dieser Taktik. Mit vielen Kraftstellen aus der Heiligen Schrift und der „Nachfolge Christi" sucht er wie mit Feigenblättern die Blößen seiner ganz atheistisch-materialistischen Sittenlehre zu verhüllen.

gleichzeitige Besitz aller Erdengüter den Menschen nicht vollkommen zu beglücken vermöchte. Denn wären sie der eigentliche Gegenstand, in dessen Besitz sein Herz volle Befriedigung finden sollte, so müßte mit der Zunahme des Besitzes das Verlangen abnehmen, weil ja immer weniger zu verlangen bliebe.

Doch selbst zugegeben, es gäbe einmal ein bevorzugtes Glückskind, das alles vollkommen nach Wunsch hat, was wäre damit für die große Masse der Menschen gewonnen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth, Entbehrung und Leiden ist? Sind denn nicht auch sie zum vollkommenen Glücke bestimmt?

§ 3.

Gott, das unendliche Gut, der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Nur in Gott kann der Mensch sein vollkommenes Glück finden.

1. Diese Behauptung ergibt sich als nothwendige Folgerung aus unseren bisherigen Erörterungen. Der Mensch ist von Gott zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt. Es muß also einen Gegenstand geben, der ihn vollkommen zu beglücken vermag. Nun aber sind die geschaffenen Güter nicht im Stande, ihm dieses Glück zu bringen. Also kann er nur in Gott vollkommen glückselig werden, oder was dasselbe ist, Gott ist der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

2. Einen andern Beweis für unsere Behauptung haben wir schon früher (80) kurz angedeutet. Er ist der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen. Wie jede Fähigkeit, so haben Verstand und Wille einen angeborenen Trieb nach der Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollen Besitz ihres eigenthümlichen Gegenstandes.

a) Der **Verstand** strebt seiner Natur gemäß nach der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit. Er will die Wahrheit nach dem ganzen Maße seiner Fähigkeit besitzen. Nun aber geht diese Fähigkeit des Erkennens über alles Geschaffene und Endliche hinaus. Der eigentliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere Sein, sondern das Sein als solches, und deshalb wird der Verstand erst befriedigt ruhen, wenn er alles Sein und alle Wahrheit vollkommen erkannt hat. Wo findet sich nun alle Wahrheit vereint? Nur in Gott, der die wesenhafte Wahrheit und der letzte Quell und Grund aller Wahrheit ist. Also nur Gott allein vermag den Drang unseres Verstandes nach Wahrheit vollkommen zu befriedigen.

Der Verstand bleibt ferner nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen, er hat ein natürliches Verlangen, die Dinge aus ihren *Ursachen* und Gründen zu begreifen. In diesem Streben findet er erst dann vollkommene Befriedigung, wenn er die *letzte, allgemeinste Ursache aller Dinge*, soweit ihm möglich, vollkommen erfaßt hat. Diese letzte und allgemeine Ursache aller Dinge ist aber Gott, aus dem alles Sein hervorgeht und zu dem auch alles als zum letzten Ziele zurückstrebt. Nur die vollkommene Erkenntniß Gottes vermag also den Verstand völlig zu befriedigen.

b) Dem Verstande entspricht der **Wille**. Wie der Verstand nur im vollkommenen Besitze aller Wahrheit, so kann der Wille nur im vollkommenen

Besitze alles Guten vollkommen glücklich werden. Alles Gute findet sich aber nur in Gott, dem unendlich Guten, welcher der Quell und Urgrund aller geschaffenen Güter ist. Alle endlichen Güter sind nur insoweit gut, als sie an der unerschaffenen Güte Gottes theilnehmen. Nur der Besitz Gottes allein vermag deshalb den nach allen Gütern dürstenden Willen vollkommen zu befriedigen. Nach ihm geht das sehnsüchtige Streben und Ringen des menschlichen Herzens.

3. Der hl. Thomas gibt uns noch einen weitern tiefsinnigen Grund für unsere Behauptung.

Alle geschaffenen Dinge haben von Natur die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele ihres Strebens. Denn sie haben den natürlichen Trieb, sich zu vervollkommnen. Dieser Trieb nach Vervollkommnung ist aber ein Trieb nach größerer Verähnlichung mit Gott, weil alle Dinge durch ihre Natur mehr oder minder schwache Abbilder der göttlichen Vollkommenheit sind, der sie als ihrer vorbildlichen und wirkenden Ursache das Dasein verdanken. Außerdem ist das Streben nach Vollkommenheit ein Streben nach größerer Theilnahme an der Vollkommenheit Gottes, der die Quelle und das Vorbild alles Guten ist. In dieser Weise erreicht Gott durch das Wirken aller Dinge seine Verherrlichung, weil sie immer mehr die göttliche Vollkommenheit zur Darstellung bringen und verkünden, gleichwie ein Kunstwerk um so mehr zum Ruhme seines Meisters gereicht, je vollkommener es ist.

Hat nun jedes Geschöpf die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele, so ist es leicht, das Ziel desselben zu bestimmen. Man braucht bloß zu fragen, wodurch es Gott, seinem Schöpfer, nach Maßgabe seiner Fähigkeit am ähnlichsten werde.

Dasselbe gilt auch vom Menschen, ja in noch höherem Grade, weil er nicht nur Gott ähnlich, sondern dessen Ebenbild ist. Sein Ziel muß dasjenige sein, wodurch er nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur Gott am meisten ähnlich wird. Dieses ist aber die Beseligung des menschlichen Verstandes und Willens im Besitze des höchsten Gutes oder die vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes. Gott ist vollkommenes Erkennen und Lieben, und der eigentliche Gegenstand dieses Erkennens und Liebens, dasjenige, in dem er alles erkennt und um dessentwillen er alles liebt, ist seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit, der Urgrund alles Wahren und Guten. Der Mensch kann also auch erst dann Gott vollkommen ähnlich sein und ihn vollkommen verherrlichen, wenn er zur vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes gelangt und im Besitz dieses Urgrundes alles Wahren und Guten vollkommen beseligt ruht[1].

Schön und tiefwahr entwickelt der hl. Thomas[2] denselben Gedanken noch in anderer Weise. Wenn mehrere Beweger in Unterordnung untereinander zusammenwirken, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung als die Richtung auf das Ziel vom ersten Beweger aus. So z. B. bewegt die Seele die Hand, die Hand den Stock, der Stock endlich schlägt. Die Seele ist es, die den Schlag sich zum Zwecke nimmt und zu diesem Zweck die Hand und durch diese den Stock in Bewegung setzt.

---

[1] Cf. S. Thom. C. Gent. III, 25. [2] In 4. dist. 49. q. 1 a. 3 sol. 1.

Da nun das ganze Universum ein geordnetes System darstellt, in dem Gott der erste Beweger ist, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung der Geschöpfe als auch die Richtung auf das Ziel von ihm aus.

Worin besteht dieser von Gott ausgehende Antrieb zur Bewegung? Während ein Geschöpf das andere nur durch äußern, gewaltsamen Impuls in Bewegung setzen kann, legt Gott den Antrieb zur Bewegung in die Natur der Geschöpfe hinein, so daß diesen die Bewegung natürlich und deshalb angemessen und angenehm ist. Und welches ist das Ziel, auf das Gott alle Dinge hinordnet? Die Theilnahme an seiner unendlichen Güte. Gott ist Quelle alles geschaffenen Seins, insofern er gut ist. Die Güte ist es, die ihn antreibt, von seinen Gütern anderen mitzutheilen. Deshalb haben auch alle Geschöpfe von ihrem Schöpfer einen natürlichen Antrieb zum Streben nach dem Guten erhalten. Dieses Streben ist aber nichts anderes als ein Streben nach größerer Theilnahme an der Güte Gottes oder nach Verähnlichung mit ihm.

So findet ein großartiger Kreislauf im Universum statt. Alles Geschaffene geht von Gott, dem unendlich Guten, aus und strebt zu ihm, dem unendlich Guten, zurück. Diese Kreisbewegung bleibt jedoch in manchen Geschöpfen unvollendet, weil sie ihrer Natur nach das unendliche Gut nicht zu erreichen, sondern bloß zu einer gewissen Verähnlichung mit ihm zu gelangen vermögen. Das sind die vernunftlosen Wesen. In den vernünftigen Wesen dagegen kommt diese Kreisbewegung zur Vollendung, weil sie das unendliche Gut, von dem sie ausgegangen, durch Erkenntniß und Liebe zu erlangen und so zur vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen vermögen. Gleichwie deshalb jedes andere Wesen von Natur aus seinem Gute zustrebt, so strebt das vernünftige Geschöpf von Natur aus nach seiner vollkommenen Glückseligkeit in Gott.

4. In unserem bisherigen Beweisgang sind wir von Gott als dem Schöpfer und Ziel aller Dinge ausgegangen. Wir können aber auch einen andern Weg einschlagen, auf dem wir das Dasein Gottes nicht voraussetzen. Der unstillbare Drang des menschlichen Herzens nach vollkommenem Glück ist eine unumstößliche Thatsache. Ebenso steht es nach dem im vorigen Paragraphen Gesagten unumstößlich fest, daß dieses Sehnen nur im Besitze aller Wahrheit und alles Guten, d. h. im Besitze des unendlichen Wesens, vollkommen gestillt werden kann. Entweder also muß man annehmen: Es gibt einen Gott, und er ist der Gegenstand meines Glückes, — oder aber man muß annehmen: Das so tief gewurzelte Streben nach Glück ist ein thörichtes Ringen und Sehnen nach einem absolut unerreichbaren Ziel, ein Jagen nach einem eitlen Phantom. Dann aber muß man auch annehmen, daß alles Trachten nach etwas Höherem, Ueberirdischem eitel und derjenige der Klügste ist, der sich die kurzen Tage dieses Lebens möglichst genußreich zu gestalten weiß.

5. Aus dem Gesagten ziehen wir zwei Schlußfolgerungen. a) Der allen Menschen angeborene Trieb nach vollkommenem Glück ist gewissermaßen das Gravitationsgesetz der menschlichen Herzen. Gleichwie die Planeten durch die Gravitation immer nach der Sonne als ihrem Mittelpunkt hingezogen werden, so treibt auch der Drang nach vollkommener Beseligung die Menschen immer wieder zu Gott, der Sonne der Herzen, hin. Man kann auch diesen

Glückstrieb ein von Gott dem Herzen eingepflanztes Heimweh nennen, das den Erdenpilger immer wieder zum Vaterhause hinlenkt. Dieses unbewußte Heimweh ist wohl einer der Gründe, warum es kein so rohes und verkommenes Volk gibt, das nicht eine Art Religion besäße, durch die es mit einer höhern unsichtbaren Welt, mit Wesen höherer Art in Verbindung tritt. Laut und ungestüm verlangt der Trieb nach Glück Befriedigung. Umsonst aber sucht der Mensch sein Glück in den geschaffenen Dingen. Sie vermögen nicht, die unendliche Leere seines Herzens zu füllen und es zu befriedigen. Schon neigt sich der Tag seines Lebens dem Abend zu, und mehr als je fühlt er, wie ungenügend all das Irdische für sein wahres Glück ist. Unbefriedigt und fragend wendet er sein geistiges Auge auf eine höhere, bessere Welt. Sehr wahr sagt Homer: „Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern.“[1]

b) Dieselben Bethätigungen des Menschen, durch die Gott den höchsten Weltzweck, seine Verherrlichung, erreicht, machen auch des Menschen vollkommenes Glück aus. Man kann also genau genommen nicht von zwei Endzwecken des Menschen reden, sondern nur von zwei verschiedenen Rücksichten des einen Endzweckes. Gott will seine Verherrlichung als höchsten Zweck seines Wirkens nach außen. Aber er will sie durch die volle Beseligung des vernünftigen Geschöpfes, wofern dieses seinen Absichten entspricht.

§ 4.

Das selige Leben in einem bessern Jenseits.

Der Mensch ist zur vollkommenen Glückseligkeit in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott durch Erkenntniß und Liebe bestimmt. Kann er dieses vollkommenen Glückes hier auf Erden theilhaftig werden, oder muß er es in einem bessern unsterblichen Jenseits erwarten? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Es ist unmöglich, daß der Mensch hier in diesem sterblichen Leben vollkommen glückselig werde.

Es könnte fast überflüssig scheinen, diese durch die tägliche Erfahrung so augenfällig dargethane Wahrheit noch beweisen zu wollen. Wo wäre je ein Mensch gefunden worden, den man in diesem Leben vollkommen glücklich hätte nennen können? Niemand ist vor dem Tode glücklich zu preisen. Was der weise und reiche Salomon an sich erfahren, kann jeder an sich selbst erproben. Kein irdisches Gut vermag das Herz vollkommen zu befriedigen.

Der innere Grund dieser allgemeinen Erfahrungsthatsache ist leicht einzusehen. Der Zustand der vollen Glückseligkeit erheischt nothwendig den Ausschluß aller Uebel und den Besitz aller Güter, deren wir zu unserer vollkommenen Befriedigung bedürfen. Ein solcher Zustand ist aber in diesem Leben unmöglich.

a) Wir können in diesem Leben nicht alle Uebel von uns fernhalten. Von seiten des Verstandes sind wir großer Unkenntniß und Unwissenheit, ja vielen Irrthümern unterworfen. Unsere Erkenntniß Gottes, der den eigentlichen Gegenstand unserer Glückseligkeit bildet, ist höchst dunkel und unvollkommen, bei den meisten Menschen mit Irrthümern vermengt. Zeuge dessen

[1] Odyss. 3, 48.

sind die größten Weisen des Alterthums, ein Plato und Aristoteles, Zeuge dessen alle Philosophen der Neuzeit, welche außerhalb der christlichen Offenbarung stehen und die widersprechendsten Ansichten über Gott und göttliche Dinge vertheidigen, wenn sie es nicht vorziehen, Gott vornehm unbeachtet zu lassen oder sein Dasein offen zu bestreiten. Selbst der vom Glauben erleuchtete Christ weiß nur das Nothwendige über Gott. Wie sieht es erst mit der Erkenntniß Gottes aus, wenn man auf die große Masse der Menschen blickt? Eine solche Erkenntniß kann unmöglich genügen, den nach Wahrheit dürstenden Verstand vollkommen zu befriedigen.

Zu dieser Unkenntniß Gottes gesellt sich als weiteres Uebel des Verstandes in diesem Leben die Unwissenheit in Bezug auf die Dinge dieser sichtbaren Welt. Welch armseliges Stückwerk ist doch das Wissen selbst der Gelehrtesten! Aristoteles sagt irgendwo, der menschliche Geist verhalte sich zur Wahrheit wie das Auge der Nachteule zum Lichte. Unsere Erkenntniß ist ein schwaches Dämmerlicht im Vergleich zur Sonne des göttlichen Erkennens. Deshalb ist der wahrhaft gründlich Gelehrte bescheiden. Wer nicht auf der Oberfläche bleibt, sondern den Dingen auf den Grund geht, wird bald überall auf Lücken und Mängel seines Wissens stoßen. Je weiter er vordringt, um so mehr Fragen und Räthsel steigen vor seinem Geiste auf. Umsonst ringt er vielleicht ein ganzes Leben nach der Lösung einer einzigen Frage, an der schon Unzählige vor ihm erfolglos gearbeitet.

Um so recht mit Händen zu'greifen, wie wenig wir wissen, braucht jeder nur auf sich selbst zu blicken. Was ist der Leib, den wir täglich 24 Stunden zum Begleiter haben, woraus besteht er? Was ist das Leben? Was ist die Wahrnehmung, Empfindung, was der Schlaf? Ja, an wie vielen Krankheiten sterben täglich die Menschen dahin, deren Natur unseren Aerzten ein unbekanntes Räthsel ist! Wer nennt ferner die unzähligen Streitfragen in allen Wissenszweigen, die noch ihrer Lösung harren?

Von seiten des Willens unterliegen wir den Angriffen zahlreicher Leidenschaften und ungeregelter Begierden. Wie viel Kampf kostet dem redlich ringenden Menschen die Bezähmung der bösen Neigungen in der eigenen Brust! Haß und Liebe, Schmerz und Freude, Zorn und Neid, und wie die Leidenschaften alle heißen, sie streben um die Wette nach der Herrschaft des Willens. Hierzu kommen noch die dem Menschen eigenthümlichen Neigungen, wie Stolz und Habsucht, die ebenfalls den Willen in Fesseln zu schlagen suchen und störend in unser Lebensglück eingreifen.

Das sind nur die Feinde im eigenen Lager. Die Leidenschaften und verkehrten Neigungen der uns umgebenden Menschen verhundertfachen diese Feinde. Was erzählen uns die ungeheuren Verbrecherstatistiken? Sind das nicht Aufzählungen von ebenso vielen störenden Eingriffen der einen in das Lebensglück der anderen? Und doch ist das nur der geringste Theil ungerechter Eingriffe in fremdes Lebensglück. Hierzu rechne man dann noch die Uebel, die uns ohne eigene oder fremde Schuld treffen: Unglücksfälle, Krankheiten, Leiden aller Art: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Ermüdung, die Schwäche der Jugend und die Erschlaffung des Alters.

b) Ebenso wenig als es in unserer Gewalt steht, alle Uebel von uns zu entfernen, ist es uns gegeben, alle, auch die berechtigtsten Wünsche zu befrie-

digen. Es genüge, an das natürliche Verlangen zu erinnern, die schon worbenen Güter dauernd zu bewahren. Nun gibt es aber nichts Dauern hier auf Erden. Alles ist in beständigem Wechsel begriffen hier unter d wechselnden Mond. In diesem Sinne können wir das freilich in anderer deutung gesprochene Wort des dunkeln Heraklit gebrauchen: πάντα ῥεῖ, d. alles ist in beständigem Fluß. Und wenn es auch gelänge, allem Vergä lichen um uns her Stillstand zu gebieten, uns selbst können wir nicht d Wechsel entziehen. Nur ein kurzläufiger Strom ist unser Leben, und Mensch kennt den Augenblick, wann derselbe in die Ewigkeit mündet. Tod kommt sicher, kommt bald, aber zu einer ungewissen Stunde wie der T in der Nacht.

In kurzen, aber markigen und wahren Zügen hat Job die Lebe geschichte jedes Adamskindes entworfen: „Der Mensch, vom Weibe gebor kurze Zeit lebend, ist vielen Jammers voll. Wie eine Blume sproßt er und wird gebrochen und flieht, dem Schatten gleich, und bleibt nie stille stehen

Steht es somit fest, daß der Mensch in diesem Erdenleben sein v kommenes Glück nicht finden kann, so folgt, daß dieses Glück im unste lichen Leben jenseits des Grabes seiner wartet. Irgendwann und irgend muß der Mensch zu seinem vollen Glück gelangen können. Da dies im irdisc Leben nicht der Fall ist, so muß ihm das Glück im unsterblichen Leben Jenseits zu theil werden.

Fürwahr, hat der Mensch nichts zu hoffen als das Elend dieses Lebe dann werden ihm seine edelsten Vorzüge zum Fluch. Was nützt ihm schließ die Größe und der Adel seines Verstandes und Willens, wenn er dem Th gleich dazu verurtheilt ist, sich in der Spanne Zeit hier auf Erden häus einzurichten und dann für immer in den Staub zu sinken? Wäre es d nicht besser, sich dem Pessimismus in die Arme zu werfen, möglichst rasch bißchen Erdengenuß zu erhaschen und dann dem elenden Leben ein baldi Ende zu bereiten? Jedenfalls wäre das für die große Masse der Mensch deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth und Elend ist, wohl Gescheidteste.

§ 5.

Widerlegung einiger Einwendungen.

1. Gegen die Behauptung, das Endziel und die Glückseligkeit des Mensc bestehe in der vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes, läßt sich einwend eine solche Glückseligkeit entspreche wohl einem reinen Geiste, aber nicht Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und erst d wahrhaft als Mensch sein Glück gefunden, wenn seine leiblichen und geisti Begehrungen vollkommen befriedigt sind.

Es ist aber wohl zu beachten, daß durch unsere Lehre die Beseligung sinnlichen Theiles nicht nothwendig ausgeschlossen ist. Wir behaupten n das Wesen der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen bestehe in der kenntniß und Liebe Gottes. Daraus folgt allerdings, daß sich die Beseligu

[1] Job 14, 1. 2.

nnlichen Theiles nicht als einfachhin nothwendig zur Seligkeit des Men-
mit Sicherheit nachweisen läßt, aber nicht, daß sie unmöglich sei. Indem
ier inzwischen voraussetzen, was wir im nächsten Kapitel beweisen werden,
ämlich die vollkommene Glückseligkeit erst im zukünftigen Leben erreicht
n kann, hängt die Entscheidung der angeregten Frage davon ab, ob die
rstehung des Leibes auch in der rein natürlichen Ordnung statt-
oder nicht.

Durch die Offenbarung wissen wir, daß in der gegenwärtigen über-
rlichen Ordnung, in die uns Gottes freie Erbarmung erhoben hat,
eib einst vom Tode erstehen und in einem Zustande der Verklärung an
eligkeit theilhaben wird. Ob aber in der rein natürlichen Ordnung
ib auferstehen würde, wissen wir nicht. Diese Frage läßt sich mit Sicher-
weder bejahen noch verneinen.

Wir können sie nicht mit Sicherheit verneinen. Ihre Entscheidung
schließlich vom freien Willen Gottes ab. Man kann auch Gründe an-
n, welche eine solche Auferweckung des Leibes in der rein natürlichen
ung als höchst angemessen erscheinen lassen. Sie entspricht sowohl der
Gottes als der Natur des Menschen. Die Seele des Menschen hat eine
liche Veranlagung zur wesenhaften Vereinigung mit dem Leibe, und es
ziemend, daß der Leib, der als Werkzeug der Seele dem Menschen die
keit erwerben hilft, auch theilnehme am Lohne.

Sie läßt sich aber auch nicht mit Sicherheit bejahen. Ist auch die
nigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Theile innerlich
nem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib dienendes
kzeug der Seele. Hat die Seele einmal ihr Endziel und ihre Voll-
enheit erreicht, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst, und sie bedarf des-
nicht mehr. Ja er wäre ihr ein Hinderniß zum ungestörten vollkommenen
e Gottes, wenn wir nicht annehmen wollen, daß er völlig umgestaltet,
Schmerzen, Krankheiten, Leiden und Schwächen, die ihn hienieden be-
, unzugänglich gemacht und der Seele vollständig unterworfen werde. Daß
Gott eine solche Umgestaltung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung
hmen müsse, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen.

2. Eine andere Schwierigkeit gegen die vorgetragene Lehre vom höchsten
ergibt sich aus der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit
menschlichen Erkennens. Zum vollkommenen Glück gehört der Besitz alles
n und Wahren, dessen Verstand und Wille fähig sind. Nun aber scheint
Erkennen Gottes nie so vollkommen werden zu können, daß es nicht
einer höhern Vollkommenheit fähig wäre. Oder vermag etwa der endliche
and das Unendliche so vollkommen zu begreifen, daß eine vollkommenere
nntniß nicht mehr denkbar wäre und das Erkennen des Geschöpfes dem
chen Erkennen gleichkäme?

So könnte man schließen, wenn man unser Erkenntnißvermögen rein ab-
auffassen wollte. Aber wir dürfen den Menschen nicht außerhalb der von
s Vorsehung gewollten Ordnung und losgelöst vom göttlichen Beistande
n. Wir werden später beweisen, daß Gott einem jeden einen solchen Grad
Seligkeit verleihen wird, wie er den Verdiensten desselben hier auf Erden
richt. Das verlangt die nothwendige Sanction der sittlichen Ordnung in

dieser Welt. Diese Seligkeit würde ferner auch in der rein natürlichen Ord nung in einer so vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes bestehen, da wir sie hienieden nur von ferne ahnen können, freilich ohne in ein unmittel bares Schauen Gottes überzugehen, wie jetzt in der übernatürlichen Ordnung Folglich könnte sie auch nicht ohne einen besondern, jedoch von der natürliche Ordnung erheischten und in diesem Sinne **natürlichen** Beistand Gottes z stande kommen. Diese Beihilfe Gottes würde somit auch das **Maß der un mittelbaren Fähigkeit** eines jeden bestimmen. Der Selige mag vielleich erkennen, daß, **wenn** er sich größere Verdienste auf Erden erworben hätte, e auch durch Gottes Beistand zu einem höhern Grade der Seligkeit gelangt wäre aber er erkennt auch, daß er thatsächlich einen höhern Grad nicht verdient ha und daß er deshalb auch des nöthigen Beistandes dazu entbehrt. Zudem i sein Wille in vollkommener Uebereinstimmung mit dem des höchsten Herr aller Dinge. So ruht er liebend und befriedigt in dem Besitze Gottes, de ihm zu theil geworden.

Wenn wir von Ruhe im Besitze Gottes reden, so darf man dieselbe nich mit **Unthätigkeit** verwechseln. Unter der Ruhe der Seligen verstehen wi die volle Befriedigung und Freude ihrer Fähigkeit, die sich aus der Gegen wart und dem Besitze des höchsten Gutes ergibt. Diese Freude aber i Thätigkeit, vollkommene Thätigkeit. Die Thätigkeit in ihrer Vollendung i eben nicht mehr eine Hinbewegung auf ein erst zu erreichendes Gut, sonder innige, lebensvolle Erfassung des gegenwärtigen, vollkommenen Gutes [1].

Viertes Kapitel.

Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

Nichts ist geeigneter, eine Lehre in helles Licht zu stellen, als der Verglei derselben mit den ihr widersprechenden Ansichten. Nachdem wir deshalb di Lehre vom Endziel des Menschen in positiver Weise dargelegt, wollen wi einen prüfenden Blick auf die ihr entgegengesetzten Meinungen werfen.

Wie eifrig schon in der griechischen und römischen Philosophie die Frag nach dem höchsten Gute (summum bonum) des Menschen besprochen wurd geht daraus hervor, daß bereits **Lactantius** [2] nicht weniger als zehn ve schiedene Ansichten darüber aufzählt. Auch die neuere Philosophie hat ihre Beitrag an neuen Meinungen geliefert. Die wichtigsten sind folgende:

Die Anhänger **Epikurs** aus alter und neuer Zeit — und ihre Zah ist groß — erblicken des Menschen höchstes Gut in dem größtmöglichen Leben genuß hier auf Erden. **Paulsen** bezeichnet als höchstes Gut, das dem Lebe seinen Werth verleiht, „die normale oder gesunde Ausübung aller Lebensfun tionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist“ [3].

---

[1] Cf. S. Thom. 1. 2. q. 31, a. 1 ad 2um: Licet in eo, qui iam consecutus e bonum, in quo delectatur, cesset *motus executionis*, quo tendit ad finem, non tame cessat *motus appetitivae* partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, *ita post delectatur in habito*. S. oben S. 58.

[2] Lib. 3. Divin. Institut. c. 7.

[3] System der Ethik S. 210.

So im wesentlichen auch Spencer[1], sofern bei ihm von Zweck die Rede sein kann. Andere erweitern die Aufgabe des Menschen und bezeichnen als das höchste Gut das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. So die Socialeudämonisten. Wieder andere wollen den Culturfortschritt der Menschheit als das höchste Gut und Endziel anerkannt wissen. So die Evolutionisten. Die Stoiker halten die Tugend selbst für das höchste Gut. Nach Kant besteht das höchste Gut in der absoluten Heiligkeit und der aus ihr sich ergebenden Glückseligkeit. Schopenhauer[2] und E. v. Hartmann stellen von ihrem pessimistischen Standpunkt die Erlösung des Weltwillens oder des Absoluten von der Qual des Daseins, d. h. die Weltvernichtung als das höchste Gut beziehungsweise das geringste Uebel hin. Plato sieht das höchste Gut in der Verähnlichung mit Gott, Aristoteles in der vollkommensten Bethätigung des vollkommensten menschlichen Vermögens, nämlich in der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge. Doch verlangt er zum höchsten Gute auch die Uebung der sittlichen Tugenden und das Vorhandensein anderer Güter. Inwiefern die beiden letztgenannten Ansichten wahr oder unwahr sind, ergibt sich von selbst aus unseren Ausführungen über das Endziel des Menschen. Von den übrigen Ansichten wählen wir an dieser Stelle nur die zwei wichtigsten zur Prüfung aus: die Lehre Kants und der Socialeudämonisten; die anderen werden besser später bei Behandlung der Norm der Sittlichkeit zur Sprache kommen[3].

§ 1.

Das höchste Gut nach der Lehre Kants.

Nach Kant ist das nothwendige Object jedes vernünftigen geschaffenen Willens „die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt". Dieses höchste Gut besteht aus zwei Elementen: der Heiligkeit, d. h. der völligen Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, und der daraus sich ergebenden Glückseligkeit, d. h. „dem Zustand eines Wesens, dem im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht".

Die Heiligkeit ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als nothwendig gefordert wird, so kann sie nur „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden". Dieser Fortschritt ist das eigentliche Object des menschlichen Willens und hat die Unsterblichkeit der Seele zur nothwendigen Voraussetzung. Die Unsterblichkeit ist also ein Postulat der praktischen Vernunft[4]. Der

[1] Thatsachen der Ethik S. 82.

[2] „Als Zweck unseres Daseins ist in der That nichts anderes anzugeben als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären." Die Welt als Wille und Vorstellung II. Bd. Kap. 48, S. 695.

[3] Viele gehen von der Voraussetzung aus, das höchste Gut des Menschen sei zugleich die Norm des Sittlichen. Das wäre auch der Fall, wenn ihre Ansichten über das höchste Gut richtig wären. Wir werden aber zeigen, daß dieselben unrichtig sind und daß das höchste Gut und die Norm des Sittlichen nicht zusammenfallen.

[4] Kritik der praktischen Vernunft (Werke, Ausg. Hartenstein) IV, 243. Unter Postulat der praktischen Vernunft versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber

Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportionirt sein; jene besteht in der Gesinnung, diese in dem gesammten Lebenszustand. Letztere „beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zum ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde" des Willens des vernünftigen Wesens. Da nun das moralische Gesetz die Harmonie zwischen der Gesinnung (Heiligkeit) und der Weltordnung (Glückseligkeit) selbst nicht begründen kann, so muß eine Ursache dieser Harmonie existiren. Diese Ursache kann aber keine andere sein als Gott. Also ist auch das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft[1].

So weit Kant. Auch abgesehen von den verkehrten metaphysischen Grundlagen, von denen diese Theorie ausgeht, erweist sie sich als unhaltbar. a) Eine rein willkürliche Behauptung bildet die Voraussetzung derselben. Kant geht von dem Grundsatz aus: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens." Wer diesen Grundsatz in Abrede oder Zweifel stellt, stößt das Fundament der ganzen Theorie um. Nun wird aber für denselben auch nicht der geringste Beweis erbracht. Er wird einfach als Axiom hingestellt, was sicher den Grundsätzen der „kritischen Philosophie" nicht entspricht.

b) Die Kant'sche Lehre scheint dem Menschen ein hohes, im Unendlichen liegendes Ziel zu setzen. Aber gerade hierin liegt auch schon das Hauptgebrechen derselben. Das Ziel ist zu hoch, so daß es für den Menschen nicht mehr erreichbar ist und also auch nicht mehr sein wahres Ziel sein kann. Wer wird im Ernst nach einem Ziele streben, dessen Erreichung er für unmöglich hält?

Oder wird man behaupten, der Fortschritt in der sittlichen Vollkommenheit sei Sebstzweck? man strebe nach Heiligkeit, um zu streben oder um Fortschritte zu machen? Dann geräth man aber von einer unhaltbaren Annahme in eine andere noch unhaltbarere. Der Fortschritt als solcher kann in keinem Zweige menschlichen Strebens Selbstzweck sein. Gleichwie kein Mensch geht, um zu gehen, sondern um sich zu erholen oder ein Geschäft zu besorgen, so macht man auch nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen. Der Künstler macht nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen, sondern um schönere Kunstwerke herzustellen. Das so oft bewunderte Lessing'sche Wort: „Besser Streben als Besitz der Wahrheit", ist ein geistreich sein sollender Unsinn. Wie kann das Streben nach Wahrheit besser sein als der Besitz der Wahrheit, von dem es alle seine Gutheit erlangt! Nur wenn und insoweit der Besitz der Wahrheit begehrenswerth ist, kann das Streben nach Wahrheit gut oder begehrenswerth sein. Wer den Besitz der Wahrheit nicht als ein Gut ansieht, muß das Streben nach diesem Besitz als Thorheit verurtheilen, und wer diesen Besitz als ein geringes Gut ansieht, muß auch dem Streben danach nur geringen Werth beilegen.

c) Durch Ueberspannung des höchsten Zieles tritt die kritische Philosophie in Widerspruch mit dem unstillbaren Drang des Menschen nach vollkommener Befriedigung im Besitze alles Guten. Die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit und der dadurch bedingten Seligkeit gilt ihr als

---

nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt". A. a. O.

[1] A. a. O. S. 246.

ein Ding der Unmöglichkeit. In einem unendlichen „Progressus" liegt das Endziel in jedem gegebenen Augenblicke ebenso fern als in jedem frühern, d. h. in unendlicher Entfernung. Wir hätten also einen untilgbaren Naturtrieb nach etwas absolut Unerreichbarem, der für uns die Quelle nie endender Qual wäre. Kant selbst tadelt die Stoiker, weil sie das „höchste Gut" nur in die Zufriedenheit mit dem persönlichen sittlichen Werth setzten und die Glückseligkeit nicht als Bestandtheil zum höchsten Gute rechneten. Sie hätten hierin, meint er, „durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend widerlegt werden können" [1]. Läßt sich das nicht auch gegen seine eigene Lehre geltend machen? Laut und mit unwiderstehlicher Macht kündet sich die Sehnsucht nach vollkommenem Glück in jeder Menschenbrust an und fordert gebieterisch volle Befriedigung. Diese wird aber dem Menschen in dem unendlichen „Progressus" nie zu theil. Wie Tantalus, streckt er in ewig vergeblichem Streben seine Hand nach der Frucht der Glückseligkeit aus. Das gilt um so mehr, als nach Kant der Mensch auch im zukünftigen Leben wohl die „tröstende Hoffnung", aber nie die Gewißheit haben kann, daß er bei seinem unendlichen Progressus allein aus echt moralischen Beweggründen verharren werde [2].

d) Die Kant'sche Lehre untergräbt die Grundlage jeder sittlichen Ordnung. Die sittliche Ordnung verlangt eine genügende Sanction. An einer solchen Sanction gebricht es aber in seiner Sittenlehre. Denn alle Menschen ohne Ausnahme, mögen sie nun ihr Leben als Stoiker oder Epikureer, als christliche Heilige oder als Mörder und Diebe zugebracht haben, werden sich einst in einem unendlichen Progressus zur absoluten Heiligkeit hinbewegen, die einen vielleicht in einem höhern Grade als die anderen. Und wenn sie auch dazu keine Lust haben, so krümmt ihnen niemand ein Haar. Kant schweigt sich über diesen dunkeln Punkt seiner Lehre aus, was wir sehr begreiflich finden. Denn bei näherer Erklärung hätte er auf christliche Dogmen kommen oder aber anerkennen müssen, daß seine Lehre nicht ausreiche. Thöricht wäre fürwahr der Mensch, wenn er sich durch Rücksichten auf den problematischen unendlichen Progressus im Jenseits irgend eine irdische Befriedigung versagen wollte [3].

Aber, wendet Kant ein, wenn die Glückseligkeit der Lebenszweck der vernunftbegabten Wesen, wozu ist ihnen denn die Vernunft gegeben? Zur glücklichen Lebensverfassung ist der dunkle, aber richtig führende Instinct ein sichereres Mittel als die überlegende und darum oft abirrende Vernunft. Mit der Bildung werden die Menschen nicht glücklicher. Wenn also die Vernunft das Glück nicht befördert, so müssen wir annehmen, daß das Glück nicht ihr Zweck sei, oder daß sie ihren Zweck verfehle [4].

Diese Einwendung scheint zu übersehen, was doch Kant an anderen Stellen selbst hervorhebt, daß es noch eine andere Glückseligkeit gibt als die irdisch-sinnliche, in äußerem Wohlbehagen bestehende. Gäbe es nur eine Glückseligkeit letzterer Art, so könnte man vielleicht den Instinct als genügenden Führer ansehen. Aber diese Voraussetzung ist unrichtig. Die unvollkommene Glückseligkeit dieses Lebens soll

---

[1] A. a. O. S. 249.
[2] Kritik der praktischen Vernunft (WW.) IV, 244 Anm.
[3] Cf. Th. Meyer S. J., Institutiones iuris naturalis. P. I. p. 40.
[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 12 ff. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie (1882) IV, 59.

nicht eine sinnlich-thierische, sondern eine menschenwürdige sein; dazu reicht aber der bloße Instinct und der bloße Glückstrieb nicht aus. Letzterer ist wohl ein Sporn zum Handeln, aber nicht eine Norm oder ein Führer, der uns den rechten Weg zeigt. Dieser Führer ist die Vernunft, deren Leitung wir folgen sollen. Unterwerfen wir uns freiwillig dieser Leitung, so werden wir zur vollkommenen Glückseligkeit gelangen.

§ 2.

Das höchste Gut nach der Lehre der Socialeudämonisten und Evolutionisten.

Der Kant'sche „unendliche Progressus zur absoluten Heiligkeit" zählt heute, wenn überhaupt welche, nur noch wenige stille Verehrer mehr. Die meisten haben ihn zum alten Eisen geworfen. Die stetig fortschreitende Cultur oder irdische Wohlfahrt des Menschengeschlechtes, das sind die höchsten Güter, durch welche die neueste Philosophie nicht nur den Kant'schen Progressus, sondern auch die ewige Seligkeit der theistischen und christlichen Philosophie ersetzen will.

Diese Ansicht mag wohl deshalb viele Anhänger gefunden haben, weil sie mit den Anschauungen sowohl der Pantheisten als der Materialisten harmonirt. Beide anerkennen kein Leben des Individuums jenseits des Grabes; beide müssen deshalb dem menschlichen Streben irgend ein höchstes Ziel hier auf Erden vorstecken. Und da es zu einleuchtend ist, daß dieses höchste Gut nicht im individuellen Leben zu suchen sein kann, so muß die Menschheit selbst mit ihrem Fortschritt in allen Culturgütern auf den Thron des höchsten Gutes erhoben werden. Diese Idee findet eine willkommene Stütze an der modernen Entwicklungslehre im Sinne der Darwinisten.

Schleiermacher ist es, der zuerst läugnete, daß man vom bloßen Standpunkt eines einzelnen Individuums von einem höchsten Gute reden könne. Das höchste Gut ist nicht etwas Individuelles, sondern Sociales und besteht im beständigen Fortschritt der Menschheit in der Cultur oder darin, daß die Vernunft immer mehr die ganze Natur durchdringe und beherrsche. Für das Individuum besteht das höchste Gut, wenn man davon überhaupt reden kann, in der Mitarbeit an diesem großen Werdeproceß und in der Theilnahme an den Segnungen der allgemeinen Cultur und Wohlfahrt [1].

Diese Ansicht hat in neuerer Zeit unter den Philosophen der verschiedensten Richtungen Anhänger gefunden. „Das höchste Gut", sagt einer derselben, „ist kein Einzelnes und Isolirtes, sondern ein Inbegriff und ein Ganzes, kein Fertiges und Gegebenes, sondern ein Werdendes und immer zu Erarbeitendes, ein Ideal und doch ein in jedem Augenblick sich Verwirklichendes, die fortschreitende Lösung der sittlichen Aufgabe der Menschheit und die immer vollständigere Durchdringung aller ihrer Zwecke und Mittel, aller ihrer Schöpfungen und Leistungen mit dem sittlichen Geist, und eingeweiht in diesen sittlichen Gesammtorganismus der Einzelne wie als dauerndes Glied, so auf der

---

[1] Schleiermacher, Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Sämmtliche Werke, 2. Abth.: Zur Philosophie II, 446 ff.

andern Seite als berechtigter Theilnehmer an allen Segnungen einer von solchem sittlichen Geiste getragene Cultur." [1]

Wie man das Grab mit Blumen zu verdecken pflegt, so lieben es die Anhänger der dargelegten Ansicht, mit blumenreichen Redewendungen die trostlose Hohlheit ihrer Lehre zu verdecken. Dringen wir einmal durch die rhetorische Hülle zum Kern der Sache vor. Das höchste Gut des Menschen ist nicht Gott, nicht sein eigenes ewiges Glück, sondern Mitwirkung am Culturfortschritt und der Vermehrung des allgemeinen Wohls.

1. Diese Anschauung ist nicht ein einzelner Irrthum, sondern ein ganzer Complex von Irrthümern. Sie geht von der stillschweigenden Voraussetzung aus, das Menschengeschlecht sei sich selbst letzter Zweck, Gott sei also nicht das letzte Ziel aller Dinge. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht haben wir schon dargethan (70 ff.). Sie führt auch nothwendig zur Läugnung des persönlichen Gottes. Gibt es einen Gott, der die Welt erschaffen, so ist er auch der höchste Herr und das letzte Ziel derselben, wie wir oben gezeigt haben. Ein Gott, der nicht höchster Herr und letztes Ziel aller Dinge ist, ist ein Widerspruch.

2. Erhebt die gegnerische Ansicht das Menschengeschlecht zum Selbstzweck, so erniedrigt sie dagegen den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesammtheit. Seine höchste Aufgabe ist es, sich immer mehr in den Dienst der Gesammtheit zu stellen oder, wie Ziegler sich ausdrückt, zu arbeiten „am sausenden Webstuhl der Zeit". Er ist nur ein Moment im großen Werdeproceß, eine Welle im Strom der Entwicklung, die sich einen Augenblick erhebt und dann spurlos verschwindet. Daß eine solche Lehre mit der Unsterblichkeit der Seele unverträglich ist, liegt auf der Hand. Denn wenn der Mensch bald von der Bildfläche dieses Lebens verschwindet, um in einem bessern Jenseits ein nie endendes Leben zu beginnen, kann man dann im Ernst behaupten, er habe hienieden keine Rücksicht zu nehmen auf das Jenseits und nur daran zu denken, am irdischen Fortschritt mitzuarbeiten?

3. Es liegt auch auf der Hand, daß diese Lehre der Gegner mit dem Glückseligkeitstrieb des Menschen in schreiendem Widerspruch steht. Jedes Menschenherz strebt unwiderstehlich nach vollkommenem, nie endendem Glück. Dieses Sehnen und Streben wäre nach der Ansicht, die wir bekämpfen, ein völlig vergebliches, aussichtsloses. Denn daß die Mitarbeit am Culturfortschritt mit wahrer Glückseligkeit nicht zusammenfällt, ist zu einleuchtend, als daß es besonders hervorgehoben zu werden brauchte. Ein Blick auf den Zustand unserer Gesellschaft genügt, um sich davon zu überzeugen. Klagt man nicht allenthalben über das zunehmende Massenelend? Was bedeutet das Dasein einer ungeheuren Partei, welche die Befreiung der Enterbten auf ihre Fahne geschrieben? Was bedeutet die ungeheure Zahl derjenigen, die jährlich in den civilisirtesten Ländern Hand an sich selbst legen? Mit Recht schreibt W. v. Humboldt [2]: „Wären wir nicht gleichsam schon ausgestattet mit dieser Gewißheit (der Unsterblichkeit) auf die Erde gesetzt, so wären wir in der That in ein Elend hineingeschleudert."

---

[1] Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 112—113.

[2] Briefe an eine Freundin. Leipzig 1848. II, 270.

4. Welchen Werth hat endlich das ganze sittliche Streben, wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn das ganze Tugendstreben nichts ist als ein Mittel zur Beförderung der Cultur? Nehmen wir selbst an, das Menschengeschlecht werde ewig mit seinen wechselnden Generationen auf Erden von Cultur zu Cultur voranschreiten. Was hätte das sittliche Leben zu bedeuten? Aber die besonnenen Physiker lehren uns ja alle, daß nach einer bemeßbaren Zeit die Sonne erlischt, das ganze Planetensystem, zu dem wir gehören, erstarrt und alles Leben dem Tode weichen muß. Einst wird die große Weltuhr stille stehen[1]. Mag man sich diese Zeit noch so sehr in die Ferne gerückt denken, sie kommt einmal; am Ende aller Entwicklung auf Erden steht Tod und Erstarrung, die errungene Cultur sinkt für immer in die Nacht der Vergessenheit zurück.

Ja, wer gibt uns die Versicherung, daß nicht schon längst vor jenem endgiltigen Zusammenbruch des Sonnensystems die Cultur roher Barbarei Platz machen muß? Es geht bekanntlich in der Menschengeschichte auf und nieder wie mit den Sternen am Himmel. Wahrlich, wem kommt der Gedanke nicht unerträglich vor, daß all das sittliche Ringen und Streben schließlich nichts ist als Mitarbeit an einem Gut, das einstens der Vergessenheit, ja dem Nichts anheimfällt?

5. Was sollte auch den Menschen vermögen, sein Leben hienieden sittlich zu ordnen oder sich ganz, selbst mit dem Opfer seines Lebens, dem Wohle der Gesammtheit zu weihen? Was soll den Soldaten vermögen, freudig in den Tod zu gehen, wenn der Tod die Rückkehr ins Nichts ist? Was soll den Arbeiter bewegen, in allen Mühsalen und Beschwerden in treuer Pflichterfüllung auszuharren, wenn uns aus dem Grabe die Vernichtung entgegengrinst? Was soll überhaupt die Menschen bestimmen, in allen Lagen Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Keuschheit und Mäßigkeit zu üben, ihr eigenes Wohl beständig dem der Gesammtheit unterzuordnen, wenn alle Hoffnung auf ein besseres Jenseits eitle Täuschung ist?

Seien wir doch ehrlich. Ist der Tod die völlige Vernichtung des Menschen, dann ist derjenige der Klügste, der es am besten versteht, der wenigen Tage, die ihm beschieden sind, recht froh zu werden. Kränzen wir uns mit Rosen und freuen wir uns jeden Genusses, solange es Zeit ist. „Habe ich um menschlicher Meinung willen zu Ephesus mit wilden Thieren gekämpft, was nützt es mir, wenn die Todten nicht auferstehen? Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben.“[2] Auch der hl. Augustinus bekennt von sich, der Gedanke an die Ewigkeit habe wie ein rettender Strahl in den Abgrund des Lasters geleuchtet, in dem er sich befand. Als er einst mit seinen Freunden Alipius und Nebridius über das endliche Loos der Guten und Bösen sprach, antwortete er ihnen, er würde in seinem Herzen dem Epikur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits geglaubt, die Epikur läugnete[3].

Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Philosophen solchen Auslassungen, wie denen von Jodl begegnet, der nicht ansteht, den angeführten Ausspruch des

[1] J. Epping, Der Kreislauf im Kosmos. Freiburg 1882. S. 91 ff.
[2] 1 Kor. 15, 32. [3] Confess. l. 6. c. 16.

l. Paulus als eine „Beleidigung der Menschheit in ihrem Edelsten" zu bezeichnen, nd dann mit Spinoza hinzufügt, derselbe erscheine ihm ebenso widersinnig, „als enn jemand, weil er weiß, daß gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle wigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödtlichen Sachen sättigen wollte, der weil er sieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein nd ohne Verstand sein wollte". Solche Worte beweisen, daß man nicht einmal den inn des Apostels verstanden. Unwiderstehlich verlangt das menschliche Herz nach efriedigung. Nun fordert thatsächlich das sittlich geordnete Leben unzählige Opfer on Menschen: vielen Genüssen muß er entsagen, vieles Ungemach muß er ertragen, enn er gut leben will. Wenn er nun der Ueberzeugung ist, es gebe kein ewiges eben, für die auf Erden gebrachten Opfer und erduldeten Entbehrungen gebe es inen Ausgleich in einem unsterblichen Jenseits, handelt er dann nicht vernünftig, enn er sich entschließt, nach Möglichkeit auf Erden dadurch glücklich zu werden, daß r alle seine Triebe, so gut es geht, befriedigt? Und welches sind die stärksten Triebe n Menschen? Glaubt Jodl wirklich von seinem Standpunkt, diese irdischen Geüsse seien Gift? sich ihnen hingeben heiße ohne Verstand leben wollen?

Aber, hält man uns entgegen, ist denn nicht die sittliche Ordnung aus sich nd ohne Rücksicht auf das „Zuchtmittel des Jenseits" im Stande, das Herz anzuegen, zu erfreuen und zu begeistern? Sehen wir einmal, mit welch wunderbaren arben uns die modernen Philosophen die Reize des sittlich Guten und Schönen uszumalen wissen, um uns das „Hinschielen auf den Himmel" (Jodl) überflüssig rscheinen zu lassen. „Alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen", sagt Jodl, „haben hre Sanction in der Erfahrung; jeder Mensch kann lernen und an sich selbst erleben die Freude am Rechtthun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, n der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten hräne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes."[1] arneri bemerkt fast mitleidig zu den oben angeführten Worten des hl. Paulus nd des hl. Augustinus: „Als ob es nichts Höheres auf Erden gäbe, als Essen nd Trinken, als ob nicht die Ideen der Liebe, der Freundschaft, der Treue, des emeinsinnes, des Rechtes, der Pflicht, der Cultur und Humanität das Menschenerz zu erheben vermöchten." Fast triumphirend fügt er bei: „Wie leitende Sterne rscheinen sie (diese Ideen) uns, um eine gemeinsame Sonne kreisend und einen undervollen Himmel ausspannend, zu dem wir nie emporblicken, ohne rost und Stärkung zu schöpfen."[2] L. Büchner seinerseits spricht von dem Trost nd der Erhebung, welche die großartige Aussicht in die Zukunft dem Manne des Fortschrittes bereite. Allerdings habe diese herrliche Zukunft das Mißliche, „daß wir sie nicht selbst erleben" und daß auch sie schließlich rückläufig „in ewige Nacht und Vergessenheit" versinken werde. Doch „können wir uns einstweilen (!) an dem Gedanken laben, daß wir uns noch in der Jugendzeit des Fortschrittes befinden, und daß, je älter derselbe wird, um so mehr die großen Principien der Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit den Sieg über die finsteren Geister der Unwissenheit, des Aberglaubens und der gegenseitigen Beraubung davontragen werden"[3].

Th. Ziegler gibt zu, daß wahrscheinlich einst alles Leben auf Erden erstarren wird. Trotzdem, ruft er aus, brauchen wir uns keine trüben Zukunftsgedanken zu machen. „Treten wir in den Dienst des Guten und schaffen wir mit am guten Werk (d. h. am Culturfortschritt), dann können wir uns vorahnend schon im Geiste

---

[1] Moral, Religion und Schule. Stuttgart 1892. S. 22.

[2] Zeitschrift „Kosmos" 1884. I, 413.

[3] Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwinischen Theorie. 1884. S. 36—37.

des Blattes der Geschichte freuen, auf dem dereinst der Antheil unserer Generation an der Culturentwicklung der Menschheit verzeichnet und gewogen sein wird." [1]

Also ein solch armseliges Gedankenlabsal, ein Sommernachtstraum über Dinge, die eingestandermaßen uns Lebenden unerreichbar sind und einst in ewiger Nacht verschwinden werden, soll vermögen, das nach vollem Glück lechzende Herz zu befriedigen, soll im Stande sein, den Menschen in allen Stürmen der Leidenschaften auf dem Wege der Tugend bewahren und ihn in allen Trübsalen dieses Lebens trösten und aufrichten!

Selbst D. Strauß sieht sich zu dem Geständniß genöthigt, daß eine solche Weltanschauung trostlos, ja geradezu entsetzlich ist. „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Aber", fährt er fort, „man muß sich eben in das Unvermeidliche mit blinder Ergebung fügen und sich einen Ersatz für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben schaffen."

Diese Worte sind charakteristisch! Es gäbe wohl einen Ausweg aus diesem entsetzlichen Gefühl, aber dieser Ausweg führt zum Unsterblichkeitsglauben, und dahin darf man um keinen Preis gelangen. Deshalb drehen wir uns um, und suchen wir nach einem Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben mit seinen Tröstungen. Und worin besteht dieser Ersatz? „Wem es auf der einen Seite noch nicht genügt, die ewigen Gedanken des Universum (was heißt das vom Strauß'schen Standpunkt?), des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in sich beleben zu können (!); wer lieben und verehrten Verstorbenen nicht im eigenen Innern das schönste Fortleben und Fortwirken zu schaffen weiß; wem neben der Thätigkeit für die Seinigen, der Arbeit in seinem Beruf, der Mitwirkung zum Gedeihen seines Volkes wie zum Wohle seiner Mitmenschen, und dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst — wem daneben nicht auf der andern Seite das Bewußtsein aufgeht, daß er selbst nur zum zeitweiligen Theilhaber an alledem berufen sein kann; wer es nicht über sich gewinnt, schließlich mit Dank dafür, daß er das alles eine Weile hat mitbewirken, mitgenießen und auch mitleiden dürfen (!), zugleich aber mit dem frohen Gefühl des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke aus dem Leben zu scheiden: nun, den müssen wir an Mosen und die Propheten zurückweisen." [2]

Also dieses eitle Blendwerk, dieses Gaukelspiel der Einbildungskraft soll die Unsterblichkeit ersetzen und das nach Glückseligkeit dürstende Herz trösten und aufrichten? Ob jemand das wohl im Ernste glauben mag? Und nun denke man erst an die großen Massen der von Leid und Mißgeschick aller Art heimgesuchten und gedrückten Adamskinder! Wird man mit solchem Wortgeklingel von dem Fortleben in der Erinnerung, von der Mitarbeit an der Cultur, von dem Genuß des Schönen und Edeln auch nur eine einzige Thräne zu trocknen oder auch nur ein gebrochenes Herz aufzurichten oder auch nur eine einzige böse That zu hindern vermögen?

Vielleicht wird man entgegnen, diese geläuterte Sittenlehre sei nur für die „veredelte" Menschheit, für die „Aufgeklärten", denen die Religion und die zehn Gebote Gottes nicht mehr behagen; die Volksmassen seien noch durch Religion und Hoff-

---

[1] Sittliches Sein und sittliches Werden S. 142.

[2] Der alte und der neue Glaube a. a. O. S. 252—253.

-ung und Furcht im Zaum zu halten. Aber die Sittlichkeit ist nicht ein Monopol der „Gebildeten", sondern ein Gemeingut aller Menschen; sie ist demokratisch. Es gibt nicht eine Sittlichkeit für die Gebildeten und eine andere für die Ungebildeten, sondern ein und dieselbe sittliche Ordnung gilt für alle, weil sie eine wesentliche Aussteuer der menschlichen Natur ist.

Uebrigens glaube man nicht allzu viel an die Wirkung der Ideale der Cultur und des Fortschrittes bei der „ethisch gehobenen" Menschheit. Wenn so edel angelegte, für alles Hohe und Große empfängliche Naturen, wie ein hl. Paulus und ein hl. Augustinus, von sich bekennen, daß sie nur durch den Glauben an das unsterbliche Leben im Jenseits von den niedrigen Bahnen Epikurs bewahrt wurden, so darf man unbedenklich annehmen, daß bei unseren Gebildeten bloße Ideale keine genügende Stütze des sittlichen Lebens sind.

Fünftes Kapitel.

Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1.

Der Zweck des irdischen Lebens.

Das letzte Ziel des Menschen ist die ewige Glückseligkeit. Dieses Glück soll ihm aber erst in einem bessern Jenseits zu theil werden. Nun entsteht naturgemäß die Frage: Wozu ist denn der Mensch hier auf Erden? Zwecklos hat ihn der Schöpfer gewiß nicht auf diesen Planeten gesetzt. Welches ist also der unmittelbare Zweck des Lebens auf Erden? Wir antworten: Die Vorbereitung auf die Glückseligkeit im Jenseits.

Der Mensch hat zwar mancherlei untergeordnete Zwecke in der Gesellschaft zu erreichen, je nach der Verschiedenheit der Stellung, in die er sich durch Gottes Vorsehung versetzt sieht. Aber alle diese nächsten Ziele, die bei verschiedenen Menschen verschieden sind, haben sich einem höhern, allen Menschen gemeinsamen Ziele unterzuordnen. Dieses Ziel ist die Vorbereitung auf das ewige Leben.

1. Natur und Endziel eines Wesens stehen in wesentlicher Beziehung zu einander, so daß wir aus der Einheit der Natur auf die Einheit des Zieles schließen können, und umgekehrt (85). Aus dieser Grundwahrheit folgt: wo nur eine Natur und ein Endziel ist, müssen auch alle Thätigkeiten diesem einen Endziel zustreben. Die Natur ist ja nichts anderes als die Wesenheit eines Dinges, insofern sie das Princip der Thätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber ist die menschliche Natur nur eine, und ihr entspricht nur ein Endziel, also müssen auch alle ihre Thätigkeiten auf dieses Ziel gerichtet sein. Das Gegentheil behaupten, hieße die Natur in zwei Theile reißen und annehmen, in diesem Leben habe sie ein anderes Endziel als im zukünftigen.

2. Auch die Freiheit des Menschen nöthigt uns zur Annahme, daß der Zweck des Erdenlebens die Vorbereitung auf die Ewigkeit sei. Der Mensch ist mit Willensfreiheit und Selbstbestimmung begabt. Es entspricht also seiner Natur nicht, daß er mit blinder Nothwendigkeit, instinctiv und ohne eigenes Zuthun zum Ziele hingetrieben werde; er soll sich vielmehr durch freie Selbst-

bestimmung zu demselben hinbewegen. Das ist aber nur der Fall, wenn er sein ewiges Glück verlieren **kann**, oder wenn es in seiner Gewalt steht, so zu leben, daß er sein Ziel nicht erreicht. Wer in **jedem** Fall, mag er leben, wie er will, die ewige Glückseligkeit erlangt, ist nicht mehr frei in Erreichung dieses Zieles, er **muß** es erreichen.

Es ist also nicht gleichgiltig, **wie** der Mensch lebe, nicht jedes Leben führt ihn zum ewigen Glück; er muß freiwillig einiges thun, anderes unterlassen, um zu diesem Ziel zu gelangen; mit anderen Worten, er muß sich auf das ewige Leben **vorbereiten**.

Auch von seiten Gottes betrachtet, erkennen wir es als höchst angemessen, daß er das ewige Leben nicht wie eine werthlose Sache dem Menschen in den Schoß werfe, sondern ihm den Charakter eines Lohnes, eines Kampfpreises verleihe, welcher demjenigen zu theil wird, der sich hienieden den gerechten und weisen Anordnungen seines Schöpfers und Herrn unterwirft.

§ 2.

Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits.

Worin besteht die Vorbereitung auf das ewige Leben, deren Nothwendigkeit wir eben nachgewiesen haben? Die Beantwortung dieser Frage ist eigentlich Aufgabe der ganzen Moralphilosophie, die dem Menschen zeigt, wie er sein Leben ordnen soll, um seine Bestimmung zu erreichen. Es kann also nicht unsere Absicht sein, schon an dieser Stelle eine erschöpfende Antwort zu geben. Trotzdem vermögen wir schon jetzt eine theilweise, wenn auch allgemein gehaltene Antwort zu geben, welche uns im folgenden als Leitstern dienen, und deren nähere Ausführung den Gegenstand unserer weiteren Untersuchungen bilden wird. Dieselbe lautet:

Die vom Menschen verlangte Vorbereitung auf die Ewigkeit besteht in der rechten Anordnung seiner Handlungen oder im vernunftgemäßen tugendhaften Leben.

Worin das tugendhafte Leben, die rechte Anordnung unserer Handlungen oder die vernunftgemäße Lebensführung bestehe, was und wieviel dazu erforderlich sei, ist für uns vorderhand gleichgiltig. Uns genügt hier die Thatsache, daß alle Menschen einen Unterschied machen zwischen Gut und Bös, zwischen einem wohlgeordneten und ungeordneten, einem tugendhaften und lasterhaften Lebenswandel [1]. Es mag sein, daß in den concreten Anwendungen dieser allgemeinen Begriffe sich große Unterschiede geltend machen, aber alle Völker aller Zonen und Zeiten unterscheiden Gut und Bös, Tugend und Laster; sie loben diejenigen, welche sie für tugendhaft halten, und tadeln die Lasterhaften. So scheiden sich bei allen Völkern die Menschen in zwei große Klassen: die Guten und Tugendhaften einerseits, und die Bösen und Lasterhaften andererseits, mag es auch nicht immer klar sein, zu welcher Klasse jeder Einzelne gerechnet werden könne.

Welche von beiden Lebensarten bildet nun wohl die nothwendige Vorbereitung auf das Jenseits? Beide so entgegengesetzte Wege können nicht zum

[1] Man vgl. unten den Anhang, wo wir diese Thatsache eingehend nachweisen.

Ziele führen; sonst müßten wir behaupten, alle Menschen erreichten ihre Glückseligkeit, und es sei unmöglich, derselben verlustig zu gehen. Das ist aber dem früher Gesagten zufolge unzulässig. Wenn aber nur der eine von beiden Wegen zum Ziele, zum vollkommenen Besitze Gottes führt, so kann es nur der Weg der Tugend sein. Würde der Allheilige und Allweise sich nicht selbst verläugnen, wenn er die Krone des Lebens dem Tugendhaften vorenthielte, um sie dem Lasterhaften zu theil werden zu lassen, jenem, der ihn in diesem Leben mißachtet hat? Das bestätigt uns auch die übereinstimmende Ansicht der Völker, die immer den Ort ewiger Belohnung als den Antheil der Guten und Gerechten ansahen.

Oder sollte vielleicht die erforderliche Vorbereitung auf das ewige Leben in etwas anderem bestehen, als in der Uebung der Tugend? Aber worin denn? Etwa in Macht, Ansehen, Wissenschaft, Reichthum, Gesundheit, Schönheit, geistiger Begabung? Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Erwerb oder die Erhaltung dieser Güter zum großen Theil gar nicht in der Macht der Menschen steht. Jeder Mensch muß sich nach Gottes Absicht hienieden auf die Ewigkeit vorbereiten. Die erheischte Vorbereitung muß also in der Gewalt eines jeden Menschen sein, des ärmsten wie des reichsten, des gelehrtesten wie des unwissendsten. Oder ist etwa der Arme und Unwissende nicht ebenso gut zum ewigen Leben bestimmt als der Reiche und Gelehrte? Hat er nicht denselben Drang nach vollkommener Glückseligkeit? Der Erwerb des ewigen Lebens kann also nicht an Güter geknüpft sein, die zum großen Theil vom Willen des Menschen abhängig sind. Nun steht aber nur ein Ding zu jeder Zeit und an jedem Ort in der Gewalt eines jeden Menschen: der gute Wille, die Uebung der Tugend, der rechtschaffene Lebenswandel. Darin besteht also die Vorbereitung auf das ewige Leben, die von jedem Sterblichen gefordert wird.

2. Auch ein Blick in die gesammte Natur gestattet uns einen Analogieschluß zu Gunsten unserer Behauptung. Alles im ganzen Universum ist wohlgeordnet. Ordnung und Gesetzmäßigkeit durchdringt und umfaßt alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, und vereinigt alles zu einem schön gegliederten, harmonischen Ganzen. Es gibt nichts in der Natur, das nicht seinen bestimmten Posten, seine eigenthümliche Aufgabe und dem entsprechend eine vorgezeichnete Ordnung hätte. Wir sind den modernen Naturforschern Dank schuldig, daß sie durch ihre ins einzelnste gehenden Forschungen diese Wahrheit in helles Licht gesetzt haben. Je weiter die Forschung mit Hilfe des Mikroskops und Teleskops, der Spectralanalyse u. s. w. vordringt, um so mehr bestätigt es sich, daß überall Gesetz und Ordnung herrschen und deshalb auch das Kleinste der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann.

Sollte der Mensch allein von dieser allgemeinen Ordnung ausgenommen sein? Sollte er allein sozusagen einen Mißton in die Harmonie des Weltalls hineintragen? Sollte er, der die Krone und Vollendung der sichtbaren Schöpfung ist, allein keine seiner Stellung im Weltganzen und seiner Freiheit entsprechende Ordnung einzuhalten haben? Fragen wir weiter, welches diese Ordnung sei, so läßt sich keine Antwort ausfindig machen als, es sei die sittliche Ordnung oder das tugendhafte Leben, worin diese auch immer bestehen mögen.

3. Hat Gott dem Menschen keinerlei Lebensordnung vorgeschrieben, so folgt, daß es ihm gleichgiltig sei, ob dieser den Zweck, zu dem er geschaffen ist, erreiche oder nicht. Das hieße aber einen Zweck wollen, ohne sich um die dazu erforderlichen Mittel zu kümmern. In der That, der Mensch ist geschaffen zur Verherrlichung seines Schöpfers. Sein ganzes Thun und Lassen soll jederzeit und an allen Orten auf dieses höchste Ziel seines Daseins gerichtet sein. Nun kann aber dieses Ziel unmöglich dadurch erreicht werden, daß der Mensch das Ebenbild Gottes in sich durch ein lasterhaftes, sündhaftes Leben, durch Gotteslästerung, Gotteshaß, durch Meineid, vernunftwidriges, thierisches Leben u. dgl. entstelle. Also verlangt Gott vom Menschen, daß er ein derartiges Leben vermeide und sich als geordnetes Glied der gesammten geordneten Welt einfüge.

Die Annahme, Gott habe dem Menschen keinerlei Ordnung in diesem Leben vorgeschrieben, ließe auch die Weisheit und Heiligkeit Gottes in einem zweifelhaften Lichte erscheinen. Sie setzte voraus, es sei Gott gleichgiltig, ob der Mensch geordnet oder ungeordnet, tugendhaft oder lasterhaft lebe, ob er das Gute oder das Böse wolle, Gott hasse oder liebe.

Wir schließen also mit Recht: Gott verlangt von jedem Menschen hienieden, daß er die sittliche Ordnung einhalte und sich durch Erfüllung dieser Aufgabe auf das ewige Leben vorbereite [1].

§ 3.

Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

Aus den bisherigen Ausführungen ergeben sich mehrere wichtige und für unsere weiteren Untersuchungen grundlegende Folgerungen, die wir hier zusammenstellen und kurz erläutern wollen.

Erste Schlußfolgerung. Es ist geradezu thöricht, wenn man die Menschen zur Wahl eines weisen Lebensendzweckes auffordert [2], gleich als ob der Mensch zwecklos auf die Welt gekommen und ihm die Bestimmung eines Lebensendzweckes überlassen worden wäre. Dem ist nicht so. Gleichwie er sich nicht selbst das Dasein gibt und die Dauer seines Lebens festsetzt, so hat er auch nicht zu bestimmen, welches sein Endziel und seine Aufgabe sei. Der Schöpfer hat ihm seine Aufgabe zugewiesen. Diese tritt als eine objectiv gegebene, von subjectivem Belieben unabhängige an ihn heran. Er hat sie zu lösen, mag er wollen oder nicht. Mag auch jemand in seinem Hochmuth so weit gehen, es zu bedauern, daß er sich nicht selbst geschaffen und als Selbstzweck frei über sich verfügen kann, so wird doch dadurch die Wahrheit nicht umgestoßen, daß Gottes freie Güte ihn aus dem Nichts hervorgezogen und der Werkmeister über den Zweck seines Werkes zu bestimmen hat.

Die Moralphilosophen, die von der Wahl eines Endzweckes reden, ziehen sich übrigens, ohne es zu ahnen, den Boden unter den eigenen Füßen weg.

---

[1] Schön sagt Shakespeare:

Dulden muß der Mensch
Sein Scheiden aus der Welt, wie seine Ankunft.
Reif sein — ist alles.

[2] So unter anderen v. Giżycki, Moralphilosophie S. 113.

Nur dann kann die Moralphilosophie eine wahre Wissenschaft sein, wenn die vom Menschen durch sein Leben zu erfüllende Aufgabe eine allgemeine, unwandelbare, für alle Menschen gleiche ist. Der Moralphilosoph ist ja kein Redner, der die Menschen für irgend einen beliebigen Zweck zu gewinnen sucht, sondern ein Philosoph, der ihnen zeigt, wie sie handeln sollen, und der sich bewußt ist, daß seine Grundsätze allgemeine Geltung haben.

Zweite Schlußfolgerung. Die ewige Seligkeit ist dem Menschen nur bedingungsweise in Aussicht gestellt. Gott will, so viel an ihm liegt, alle Menschen zur Seligkeit führen. Dafür birgt uns der Glückstrieb, den er jedem Menschen ins Herz gepflanzt. Aber er will, daß jeder in der Erreichung dieses Zieles frei sei, daß er sich sein Heil durch einen tugendhaften Wandel verdiene. Die Verherrlichung Gottes ist der höchste und absolute Endzweck, die Beseligung des Menschen der untergeordnete, bedingte, den der Mensch erreicht, wenn er frei am absoluten Weltzweck mitarbeitet.

Man kann also nicht sagen, der Weltzweck könne durch den Menschen vereitelt werden, der Mensch könne die ewigen Pläne Gottes durchkreuzen oder umstoßen. Gott will allerdings in der Weise verherrlicht werden, daß seine eigene Verherrlichung und des Menschen Glückseligkeit in Wirklichkeit zusammenfallen, oder genauer gesprochen, durch die Glückseligkeit des Menschen will er seine Verherrlichung erreichen. Aber er will dies nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen. Mißbraucht dieser seine Freiheit, verweigert er dem Schöpfer die gebührende Huldigung und Unterwerfung, so wird er trotzdem Gott verherrlichen müssen, aber nicht in dessen Güte, sondern in der strafenden Gerechtigkeit. In des Menschen Hand sind Fluch und Segen, Leben und Tod gelegt. Er kann und soll wählen.

Dritte Schlußfolgerung. Die Freuden des Himmels sind nicht ein Gut, das dem Menschen mühelos in den Schoß fällt, sie sind vielmehr der Lohn der Tugend, die Siegeskrone nach überstandenem Kampfe. Der Blick auf diese Krone, die ihm von der ewigen Heimat winkt, soll dem Erdenpilger in den Stürmen dieses Lebens Kraft und Stärke verleihen, sie soll ihn waffnen gegen die Verlockungen des Bösen, seinen Muth stählen, wenn er im Kampfe zu ermatten droht [1].

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch aus anderen Beweggründen handeln könne und zuweilen solle.

Vierte Schlußfolgerung. Unermeßlich ist der Werth des Lebens, im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Vom Leben hängt die Ewigkeit ab, es ist der Scheideweg, an dem das ewige Loos bestimmt wird. Entweder betritt der Mensch den rauhen Pfad der Tugend, der zur ewigen Krone führt, oder er wählt den breiten Weg des Lasters, der zum Verderben leitet. An diesem Entweder-oder kommt kein Mensch vorbei. Hierüber in freier Wahl zu

[1] Es ist dies dieselbe Lehre, welche Christus und die Apostel oft und nachdrücklich betonen: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote“ (Matth. 13, 17). „Sei getreu bis zum Tode, und ich werde dir die Krone des Lebens geben“ (Offenb. 2, 10).

entscheiden, ist die erste und wichtigste Aufgabe des Menschen. Diese Aufgabe verleiht dem irdischen Leben seinen furchtbaren Ernst, der es jedem Vernünftigen verbietet, mit seinem Leben zu tändeln. Sie ist ferner die allgemeine Aufgabe aller Sterblichen ohne Ausnahme. Mag einer auf dem Gipfel der Macht und Ehre stehen, Krone und Scepter tragen, oder aber als armer Taglöhner oder Bettler ein elendes Dasein fristen, mag er gelehrt oder ungelehrt, civilisirt oder uncivilisirt, Grieche oder Barbar sein: seine erste und wichtigste Aufgabe bleibt, sein Erdenleben so einzurichten, daß er das ewige Leben erwerbe. Dies ist auch seine selbsteigenste Aufgabe, die er keinem andern übertragen kann.

Im Lichte dieser Wahrheit begreifen wir, warum jedem das Leben des Menschen als etwas Heiliges, Erhabenes, Unantastbares erscheint, während wir mit dem Leben des Thieres sozusagen spielen. Welcher Fluch knüpft sich nicht an den Namen eines Mörders! Selbst die gerechte Hinrichtung eines Verbrechers stimmt uns ernst und wehmüthig, während uns die Tödtung eines Thieres vielleicht kalt läßt. Welch himmelweit verschiedene Gefühle bemächtigen sich unser, wenn wir ein Thier in die Erde scharren oder einen Menschen zu Grabe tragen. Unwillkürlich rufen wir dem verstorbenen Mitmenschen einen Segenswunsch in die Ewigkeit nach, und der Schmerz der Trennung wird nur gelindert durch die frohe Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen in einer bessern Welt.

Fünfte Schlußfolgerung. Das höchste Gut dieses Lebens ist der tugendhafte Lebenswandel. In der Tugend besteht eben die erheischte Vorbereitung auf die Ewigkeit. Nur sie allein verhilft uns zum ewigen Heil. Nur in der Tugend besteht auch die eigentliche Verherrlichung Gottes, um derentwillen wir hier auf diesem kleinen Planeten weilen. Daraus erklärt sich auch der alle irdischen Güter weit überragende Werth der sittlichen Güter. Es ist das echte Kennzeichen des wahrhaft Tugendhaften, daß er die Tugend allem Irdischen vorzieht und eher alles Leid über sich ergehen läßt, als zum Verräther an seiner Pflicht wird.

Doch nicht in der Ewigkeit erst zeitigt die Tugend ihre Früchte. Schon hienieden auf Erden ist sie in jeder Lebenslage, besonders in der letzten Stunde, der sicherste und beste Trost. Es kann sein, daß alle irdischen Unternehmungen eines Menschen gescheitert sind, daß ihn Krankheit, Elend, Verfolgung, Unglücksfälle aller Art getroffen haben. Mit sinnlichem Auge betrachtet, war sein Leben werth- und erfolglos. Aber ihm bleibt der solideste Trost, daß er seine Pflicht erfüllt und so seine höchste und erhabenste Aufgabe gelöst hat. Deshalb ist auch sein Leben weit davon entfernt, werthlos zu sein. Was er in Thränen gesät, wird er in Wonne ernten.

Sechstes Kapitel.

Das Gesetz des Todes.

Alles bisher über den Zweck des Erdenlebens Gesagte wird in noch helleres Licht treten, wenn wir einen Blick auf den Tod oder vielmehr auf die Kürze der Lebensdauer werfen.

Alles Leben auf Erden unterliegt dem Gesetze des Todes. Das neu entstandene Leben entfaltet sich einige Zeit, hält sich für eine kurze Dauer auf derselben Höhe und beginnt dann wieder abzusterben, bis es völlig erlischt. Dieser Proceß des Entstehens und Vergehens vollzieht sich bei den Lebewesen derselben Art durchschnittlich — von äußeren störenden Ursachen abgesehen — in derselben, verhältnißmäßig sehr karg zugemessenen Zeit. Besonders glückliche Umstände können zwar bei einem einzelnen Individuum die Lebensgrenzen um ein kleines hinausschieben, aber die Durchschnittsgrenze ist nach allen bisherigen Beobachtungen eine völlig unverrückbare.

Woher kommt es nun, so fragen wir, daß für alle lebenden Wesen der Tod so bald, mit so unerbittlicher Regelmäßigkeit eintritt? Wir erwiedern:

I. Das Gesetz des Todes läßt sich nur teleologisch, d. h. als ein von einem vernünftigen Willen zu einem bestimmten Zweck ausgehendes Gesetz begreifen.

1. Von darwinistischer Seite hat man keine Mühe gespart, um das so schnelle und unerbittliche Eintreten des Todes zu erklären. Denn kaum eine Thatsache läßt sich mit der Entwicklungslehre so wenig in Einklang bringen als das Gesetz des Todes. Der Entwicklungsproceß soll ja die Vermehrung und Vervollkommnung des Lebens zur Folge haben. Die am besten für den Kampf ums Dasein Ausgerüsteten behaupten den Kampfplatz. Je höher wir also in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen, um so reicher und dauerhafter muß sich das Leben entfalten, und der Mensch müßte sich durch die Länge seines Lebens vor den übrigen Lebewesen auszeichnen. Dem ist aber thatsächlich nicht so.

Je tiefer wir in der Stufenleiter der Lebewesen hinabsteigen, um so länger wird durchschnittlich das Leben. Viele Pflanzen, wie z. B. die Adansonien auf den Capverdischen Inseln, die Cedern des Libanon, erreichen ein Alter von weit über tausend Jahren. Im Thierreich begegnet uns nach glaubwürdigen Forschern nicht selten ein Alter von 200 Jahren und darüber [1]. Beim Menschen aber heißt es: Die Zahl seiner Jahre sind 70, und wenn es hoch kommt, 80, und was darüber, ist Mühe und Schmerz. Also ist der Mensch weit entfernt davon, in Bezug auf Lebensdauer an der Spitze des Entwicklungsprocesses einherzuschreiten.

Vielleicht wird entgegnet, man müsse nicht allein die Länge des Lebens, sondern auch dessen Inhalt, d. h. das Product aus Dauer und Intensität, in Betracht ziehen. Der Mensch ersetze durch Intensität, was ihm an Dauer des Lebens gebricht. Aber diese Ausflucht hilft aus einem doppelten Grunde nichts.

a) Wie allen Lebewesen, so liegt dem Menschen vor allem daran, sein Dasein um eine Spanne zu verlängern. Selbst im Elendesten ist der Erhaltungstrieb so stark, daß er kein Opfer scheut, um sein armseliges Dasein zu fristen. Bleibt ihm die Wahl zwischen größerer Dauer und größerer Intensität, so wird er sich durchschnittlich unbedingt zu Gunsten der längern Dauer entscheiden. Wie kommt es nun, daß trotz dieses so wirksamen Triebes die Lebensdauer bei den vollkommensten Wesen geringer ist als bei vielen niedrigeren?

[1] So z. B. beim Elephanten, bei den Hechten, Adlern u. s. w. Vgl. „Ueber die Dauer des Lebens“, ein Vortrag von Dr. Weismann, S. 3.

b) Es ist aber auch nicht richtig, daß die größere Intensität des Lebens eine kürzere Lebensdauer bedinge, oder daß nothwendig an Dauer verloren gehe, was auf Intensität (Raschheit und Vielseitigkeit der Bewegung u. s. w.) verwendet wird. Die Thatsachen widersprechen einer solchen Annahme. Die heißblütigen und schnelllebenden Vögel erreichen durchschnittlich ein viel höheres Alter als die Säugethiere und die Amphibien gleicher Körpergröße[1].

Noch auffallender wo möglich erweist sich die Unfähigkeit der Entwicklungslehre, das Gesetz der kurzen Lebensdauer zu erklären, wenn wir die Menschen untereinander vergleichen. Sie läßt ja diejenigen am Leben, welche am besten zum Kampf ums Dasein ausgerüstet sind. Es müßte also hiernach die Lebensdauer des Menschen in der Geschichte allmählich und stetig zunehmen. Dieser Annahme widersprechen aber wieder die Thatsachen. Soweit wir nach aufbewahrten geschichtlichen Angaben schließen können, scheint bei den ältesten Völkern viel häufiger ein hohes Alter erreicht worden zu sein als heute. Auch das Durchschnittsalter des Menschen scheint nicht zugenommen zu haben. Wenigstens hat Engel nachgewiesen, daß in Preußen zwischen 1820 und 1860 das Durchschnittsalter abgenommen habe[2]. Wenn an anderen Orten die mittlere Lebensdauer zu wachsen scheint, so kommt dies fast immer auf Rechnung äußerer Ursachen: größerer Vorsichtsmaßregeln, besserer Krankenpflege u. dgl., aber nicht auf Rechnung vererbter Anpassung oder größerer innerer Lebenskraft, wie dies nach dem Darwinismus der Fall sein müßte.

2. Die Vergleichung der verschiedenen Lebewesen untereinander hat uns gelehrt, daß das Gesetz der kurzen Lebensdauer als ein von einem Vernunftwesen ausgehendes Gesetz anzusehen ist. Zu demselben Ergebniß gelangen wir, wenn wir fragen, warum denn überhaupt bei allen Lebewesen die Lebensdauer eine genau bestimmte sei. Man hat schon behauptet, der Tod sei die nothwendige Folge der Abnützung der Organe oder bestimmter Veränderungen der Gewebe, welche sich regelmäßig einstellen, die Lebensfunctionen beeinträchtigen und sich immer steigernd schließlich den Tod herbeiführen. Aber diese Annahme allmählicher Abnutzung wird schon durch die Thatsache hinfällig, daß bei manchen Thieren, wie z. B. bei den Eintagsfliegen, vielen Schmetterlingen, der Tod nicht nach einer Altersperiode, sondern unmittelbar nach der Eierablage eintritt. Wie kommt es ferner, daß der Organismus bis zu einer bestimmten, innerhalb derselben Art durchschnittlich gleichen Zeit die Abnutzung und Veränderung ausgleichen, ausbessern kann, von da an aber nach einem unabänderlichen Gesetz die Lebenskraft allmählich abnimmt? Die Maschine nützt sich freilich ab, ohne sich

[1] „Die Lebensdauer wird nicht allein durch die Größe des Thieres, die Complicirtheit seines Baues, die Raschheit seines Stoffwechsels bestimmt. Einer solchen Auffassung stellen sich die Thatsachen ganz bestimmt entgegen. Wie wollten wir es von diesem Standpunkt aus erklären, daß die Weibchen und Arbeiterinnen der Ameisen mehrere Jahre leben, während die Männchen kaum ein paar Wochen überdauern? Beide Geschlechter unterscheiden sich weder durch Körpergröße irgend erheblich, noch durch Complication des Baues, noch durch das Tempo des Stoffwechsels; sie sind nach allen diesen Richtungen als identisch anzusehen, und dennoch solch ein Unterschied in der normalen Dauer des Lebens.“ Weismann a. a. O. S. 5 u. 12.

[2] Vgl. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 246, Anm. 5.

selbst ausbessern zu können; der Organismus ist aber keine Maschine. Er baut sich selbst von innen heraus auf, erhält und verbessert sich. Warum vermag nun von all den Milliarden wohlgelungener Organismen auch nicht ein einziger sein Leben gegen alle inneren und äußeren feindlichen Einflüsse zu behaupten? Vom Standpunkt rein mechanischer Anpassung ist diese Erscheinung unerklärlich[1].

Auch die begrenzte Vermehrungsfähigkeit der Zellen wurde schon als Todesursache bezeichnet. Aber warum ist diese Vermehrungsfähigkeit eine begrenzte? Warum kann sich die Zelle nicht mehr vermehren, nachdem sie sich hundertmal, ja tausendmal und darüber vermehrt hat? Diese Annahme erklärt also nichts. Die Thatsache, daß alle lebenden Organismen auch unter den denkbar günstigsten Umständen immer und überall nach derselben Durchschnittsdauer dem Tode verfallen, läßt sich nur vom teleologischen Standpunkt, als ein vom Schöpfer zu weisen Zwecken erlassenes Gesetz begreifen.

Welches ist nun dieser Zweck?

II. 1. In Bezug auf die vernunftlosen Wesen ist der unmittelbare Zweck der kurzen Lebensdauer der Nutzen der Art, der entfernte der Nutzen des ganzen Universums, insbesondere des Menschen.

Im Pflanzen- und Thierreich sind die Einzelwesen mit eiserner Nothwendigkeit an den Dienst der Art gekettet. Dieses allgemeine Erfahrungsgesetz bestätigt sich auch in Bezug auf die Kürze der Lebensdauer. Nach Ausweis der Beobachtung sterben die Individuen durchschnittlich, sobald sie der Art ihre Dienste geleistet haben und unnütz geworden sind. Sie sollen lebenskräftigeren Nachkommen Platz machen.

Das Wohl der Art erheischt nämlich das gleichzeitige Vorhandensein möglichst zahlreicher, lebenskräftiger Individuen. Dieser Zweck setzt aber eine durchschnittliche kurze Lebensdauer der einzelnen Individuen voraus. Bei unbegrenzter innerer Lebensdauer wäre es kaum möglich, daß das Einzelwesen nicht bald an diesem bald an jenem Theil des Organismus eine bleibende, nicht wieder gutzumachende Schädigung erlitte. Es würde somit bei zunehmendem Alter immer unvollkommener und untauglicher für die Zwecke seiner Art[2]. Hierzu kommt, daß bei unbeschränkter Lebensdauer fast aller Wechsel, alle Mannigfaltigkeit, alles jugendfrische Leben und Schaffen aus der Natur verschwände. Ein starres, trostloses, ermüdendes Einerlei würde bald alles beherrschen. Welch wundervollen Anblick dagegen bietet uns das bunte, wechselvolle Leben um uns her, wie es das ewige Werden und Vergehen bedingt! Welch munteres, fröhliches Schaffen im Frühling, wenn nach langem Winterschlaf tausendfaches junges Leben in Flur und Wald der scheinbaren Erstarrung des Todes entquillt! Und wie der Frühling, so beruhen auch die übrigen Jahreszeiten mit ihren neuen Bildern und Freuden auf dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Selbst des Menschen Schaffen ruht auf diesem Gesetze. Ein großer Theil der menschlichen Arbeit, besonders in Ackerbau und Vieh-

---

[1] S. unsere Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus. Freiburg 1885. S. 54.
[2] **Weismann** a. a. O. S. 30.

zucht, hat die Leitung und Unterstützung der Naturkräfte zur Erzielung neu
Organismen zum Gegenstande.

2. Zu welchem Zweck ist aber dem Menschen selbst, dem Herrn u unmittelbaren Ziel der sichtbaren Schöpfung, eine so kurze Lebensdauer l schieden? Ein Zweck ist allerdings auch das Wohl des Menschengeschlech Auch für das Menschengeschlecht als Art ist das zur Entwicklung nothwendi jugendfrische Leben durch die Kürze des Lebens bedingt. Ohne den Tod hätt wir bald ein Menschengeschlecht im Greisenalter, das, allen Täuschungen, Ho nungen und Begeisterungen der Jugend längst entwachsen, in behaglicher Ru das Wenige zu genießen sucht, was diese Erde zu bieten vermag. Vor all aber ruht das Familienleben auf dem Gesetz des Todes. Was wäre l menschliche Gesellschaft ohne die Familie mit den tausendfachen innigen Band welche sie um die Herzen schlingt, mit den frohen und traurigen Wechselfälle die sie den Sterblichen bringt, mit den organischen Gebilden, die ihr entsprießen Die Familie hat aber den Tod zur Voraussetzung. Lichtete der Tod ni beständig die Reihen der Menschen, so wäre die Fortpflanzung durch die F milie bald nicht mehr nothwendig, ja geradezu schädlich. Nur eine begren Zahl kann auf unserem kleinen Planeten Nahrung und Herberge finden.

Aber nicht bloß um des Nutzens der Art willen ist es dem Mensch festgesetzt, so bald zu sterben. Das ist die unterscheidende Würde des Mensche daß er nicht bloß Mittel für die Art, sondern auch in gewisser Beziehu Selbstzweck und bestimmt ist, zur eigenen vollkommenen Glückseligkeit gelangen. Alle irdischen Dinge sind dem ewigen Wohl des Menschen unte geordnet. Sie sind ihm nur die Unterlage für die sittliche Ordnung, durch l er sein ewiges Ziel erreicht. Das gilt auch in Bezug auf den Tod. Der Mens stirbt nicht an erster Stelle um des Nutzens der Art willen. Der Tod hat v allem teleologische Bedeutung für den Menschen selbst als Individuum

Warum also wird der Mensch, die Krone der Schöpfung, so bald v diesem irdischen Schauplatze abberufen? Warum sind ihm im Vergleich anderen, niedrigeren Wesen hienieden so wenige Tage beschieden? Nur l theistische Weltansicht vermag diese Frage befriedigend zu beantworte Der Mensch ist hienieden ein Pilger, welcher der ewigen Heimat zustrebt. D irdische Leben ist nur ein Durchgangspunkt, eine Zeit der Vorbereitun und Prüfung. Es ist daher ganz angemessen, daß dasselbe nur eine kur Dauer habe, die dem Charakter der Prüfungszeit entspricht.

Wer nicht von diesem Standpunkt das kurze Erdenleben betrachtet, de muß es unbegreiflich erscheinen, daß die kalte Hand des Todes so bald l schönste Blume der sichtbaren Schöpfung knickt. Ja, der Gedanke mag il mit bitterem Unmuth erfüllen, daß das Menschenherz, das mit tausend Fase an diesem Leben hängt und so voll ist von Sehnsucht nach allem Großen, Gut und Schönen, so bald und für immer zu schlagen aufhören soll. Die Folge wi sein, daß er sich einer düstern Verzweiflung hingibt und noch möglichst viel Erde genuß zu erhaschen sucht, ehe er in den Abgrund des Nichts zurückgeschleudert wir

Ganz anders wird der urtheilen, welcher sich auf einen höhern Stan punkt erhebt und das Leben im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Ihm ist klar, daß die Kürze des Lebens ganz dem Zweck desselben als einer Vo bereitungszeit entspricht. Er begreift auch vollkommen, warum der Schöpf

alles so eingerichtet, daß Zeit und Umstände des Todes dem sterblichen Auge verborgen sind. Wüßte der Mensch die Stunde seines Scheidens, so könnte er gar zu leicht versucht werden, sich einen großen Theil des Lebens nicht um seine oberste Aufgabe zu kümmern und ihr höchstens den letzten Rest seiner Tage zu widmen. Stark sind die Leidenschaften und zahlreich die Verlockungen zum Bösen. Sehr weise hat deshalb der Schöpfer Zeit und Umstände des Todes durch einen dunkeln Schleier verhüllt, damit wir beständig seiner Ankunft gewärtig seien. „Seid bereit, weil der Menschensohn zu einer Stunde kommen wird, wo ihr es nicht erwartet.“ „Wachet, denn ihr wisset nicht, wann der Herr kommen wird.“ [1] Der Tod kommt wie der Dieb in der Nacht.

Von diesem Standpunkt gewinnt nun auch der Tod der vernunftlosen Lebewesen neues Licht. Wie alles in der sichtbaren Welt dem Menschen zu dienen bestimmt ist, so läßt sich auch in Wahrheit sagen, um des Menschen willen sterben die vernunftlosen Wesen, und zwar nicht bloß um seinen natürlichen Bedürfnissen, sondern auch um seinem sittlichen Leben zu dienen, oder um ihm in der Vorbereitung auf den Tod behilflich zu sein. In der That, wie zweckmäßig ist alles hierzu eingerichtet! Dieses ewige Geborenwerden und Sterben, Entstehen und Vergehen, dieser nie endende Wechsel, wie sind sie geeignet, das Herz vom Irdischen loszulösen! Das Herz strebt nach bleibendem, dauerndem Glück. Unwiderstehlich sucht es einen festen Ruhe- und Angelpunkt, an dem es sich anklammern kann. Aber wohin auch das Auge schweift, von allen Seiten tritt ihm in tausend wechselnden Gestalten der Tod vor die Seele und mahnt ihn an die Vergänglichkeit alles Irdischen; nirgends Ruhe, nirgends dauernder Bestand des Lebens, überall Wechsel und Umwandlung, Entstehen und Vergehen. So wird das Herz verhindert, seine volle Befriedigung, sein letztes Ziel in diesen irdischen Dingen zu suchen. Unbefriedigt strebt es über alles Irdische hinaus nach den unwandelbaren, ewigen Gütern des Jenseits.

Wie kräftig mahnt uns ferner der Tod aller uns umgebenden Lebewesen an unser eigenes baldiges Ende! Alles um uns her ruft uns ein beständiges Memento mori zu. Der Tod anderer ist die Bedingung unseres Lebens. Der Tod befruchtet unsere Felder. Damit wir uns kleiden und nähren, müssen andere Wesen dem Tode zum Opfer fallen.

Fürwahr, wunderbar zweckmäßig greift alles in der gesammten Natur ineinander, sich gegenseitig helfend, ergänzend, vervollkommnend zu einem einheitlichen, großen, harmonischen Ganzen. Der unmittelbare Zweck dieses Ganzen ist der Mensch. Er soll in den wechselnden Kreislauf dieser Dinge hineingestellt und, in denselben mit seinem sinnlichen Theile verwoben, durch das Wandelbare hindurch dem ewig Unwandelbaren zustreben. Auf der Leiter des Hinfälligen und Beschränkten sollen Geist und Herz des Menschen zum ewigen, unveränderlichen Urquell alles Wahren, Guten und Schönen emporsteigen. Darin liegt Gottes Verherrlichung und des Menschen ewiges Wohl.

---

[1] Matth. 24, 42. 44. Zu diesen letzten Worten des Evangelisten bemerkt der hl. **Hilarius**: „Ut ignorantiam illam diei omnibus taciti non sine utilis silentii ratione esse sciremus, vigilare nos Dominus propter adventum furis admonuit, et *orationum assiduitate detentos omnibus praeceptorum suorum operibus inhaerere.*“

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Wir kennen jetzt die große, von jedem Menschen in diesem Leben zu füllende Aufgabe. Er soll sich frei Gott unterwerfen durch *Einhaltu der sittlichen Ordnung* oder durch ein tugendhaftes Leben, und sich den beseligenden Besitz des unendlichen Gutes im Jenseits sichern.

Aber *worin* besteht die *sittliche Ordnung*? *Was* ist sittlich? W ist sittlich gut und bös, und *woran* erkennt man es? Das haben wir ı zu untersuchen.

Erstes Kapitel.

Begriff der Sittlichkeit.

§ 1.

Die Sitte.

Da *sittlich* und *Sittlichkeit* von Sitte abgeleitet werden, so mü wir vor allem feststellen, was man unter *Sitte* zu verstehen habe. Die S scheint zu jenen Grundbegriffen zu gehören, die klar in jedermanns Bewußt stehen und erst dann anfangen dunkel zu werden, wenn man sie untersu und anderen erklären will. Zur Klarstellung dieses Begriffes müssen also denselben Weg einschlagen, den man bei Erklärung aller derartigen griffe einzuhalten hat. Dieser Weg ist aber kein anderer als die Erforsch des Sinnes, den thatsächlich und allgemein die Menschen mit gewissen Wört verbinden. Die Sprache ist ja nur das laute Denken, der Spiegel der inne Gedanken und Urtheile. Was heißt also *Sitte*?

Das Wort Sitte scheint im Deutschen in einer doppelten Bedeutung ı zukommen. **a)** Im weitern Sinne erscheint Sitte als gleichbedeutend mit (*wohnheit* und bezeichnet *jede häufige Wiederkehr derselben Ha lung, die von unserer freien Selbstbestimmung abhängt.* Sitte in diesem Sinne gehört also *erstens* die häufige Wiederholung dersel Handlung und *zweitens* die Abhängigkeit dieser Handlung, oder wenigst der Art und Weise, wie sie geschieht, von der freien Selbstbestimmung. Sob eine Handlung einfachhin naturnothwendig, also unserer freien Selbstbestimm entzogen ist, reden wir nicht mehr von Sitte. Wir sagen nicht, der Me habe die Sitte zu schlafen, zu essen, weil diese Handlungen, wenigstens il Art nach, naturnothwendig sind. Höchstens kann sich in Bezug auf die l stände derselben, in denen der Freiheit ein Spielraum gelassen ist, eine S bilden. So kann jemand die Sitte haben, früh aufzustehen oder schlafen gehen oder sehr enthaltsam zu sein.

In diesem ersten und weitern Sinne entspricht dem deutschen „Sit (Gewohnheit) so ziemlich das griechische ἔθος und das lateinische **mos**.

b) Im engern und eigentlichen Sinne bedeutet Sitte nur jene häufige Wiederholung derselben Handlung, die aus einer schon erworbenen, dauernden Willensneigung hervorgeht. Die Sitte in diesem Sinne entsteht aus der Gewohnheit, indem die häufige freie Wiederholung derselben Handlung in uns die dauernde Neigung dazu erzeugt und dann aus Neigung fortgesetzt wird [1]. Verwandt mit der Sitte in dieser engern Bedeutung ist das griechische ἦθος. Doch waltet insofern ein Unterschied ob, als ἦθος nicht bloß wie unser Sitte die häufig wiederkehrende und aus innerer, erworbener Neigung hervorgehende Handlungsweise bezeichnet, sondern zuweilen auch die innere, dauernde Willensneigung. Deshalb wird ἦθος manchmal geradezu für Charakter und Gesinnung gesetzt.

Die Sitte im engern Sinne (ἦθος) ist also später als die Gewohnheit (Sitte im weitern Sinne, ἔθος). Sie verhalten sich zu einander wie Wirkung und Ursache. Die freie Wiederholung derselben Handlung (ἔθος, Gewohnheit) bewirkt die dauernde Willensrichtung und Neigung, indem die Gewohnheit zur zweiten Natur wird, und so entsteht die Sitte (ἦθος) [2]. Man könnte die Sitte in diesem Sinne auch die gefestigte Gewohnheit nennen.

Die Sitten können gut oder schlecht, verwerflich oder lobenswerth, angenehm, liebenswürdig, abstoßend, auffallend, heimisch oder fremd u. s. w. sein. Doch werden im Deutschen vorzugsweise jene dauernden Gewohnheiten Sitten genannt, die entweder lobens- oder tadelnswerth sind, seltener die gleichgiltigen. Die schlechte Sitte heißt auch Unsitte. Zuweilen wird sogar Sitte ohne Zusatz nur von den guten und edlen dauernden Gewohnheiten gebraucht. Man darf aber daraus nicht folgern, daß nur die guten und edlen Gewohnheiten, und zwar nur die einer ganzen Gemeinschaft, Sitten im eigentlichen Sinne seien [3]. Dem widerspricht der allgemeine Sprachgebrauch, der in dieser Frage entscheidendes Ansehen hat. Allerdings heißen die guten Sitten, und besonders die ganzer Genossenschaften, mit Vorzug einfachhin Sitten, weil oft die vorzüglichste Art einer Gattung den Namen der ganzen Gattung trägt. Sie sind die auffälligste, dauerndste und wichtigste Art von Sitten. Die Sitten des Einzelnen sind nur der Ausdruck der Gesinnung eines Einzigen, die Sitten ganzer Gemeinschaften und Völker aber der sichtbare Ausdruck, die sinnenfällige Gewandung der Anschauungen und Neigungen eines ganzen Volkes. Sie sind das Ergebniß des Zusammenwirkens vieler während langer Zeit und oft das

---

[1] Vom deutschen Sitte scheint also fast zu gelten, was der hl. Thomas von Aquin von dem entsprechenden lateinischen *mos* sagt: Mos dupliciter dicitur. Uno modo est idem quod consuetudo (Gewohnheit). Consuetudo autem importat quandam frequentiam circa ea, quae facere vel non facere in nobis est. . . Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios vel appetitivae partis *secundum inclinationem appetitus* ad huiusmodi actus, quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione (In III. dist. 23 q. 1 a. 4).

[2] Arist. Magna Moral. I. c. 6, 1186 a. 1: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι.

[3] So z. B. Frick, Ueber das Wesen der Sitte (Zeitfragen des christl. Volkslebens, Bd. IX. Heft 8).

gemeinsame Band der sich folgenden Geschlechter. Bei der eigentlichen Volkssitte kommt hierzu noch der oft poetische Zauber, den die naive, ungekünstelte Unmittelbarkeit eines noch unverdorbenen kindlichen Gemüthes über die äußeren Gebräuche verbreitet.

§ 2.

Ursprüngliche Bedeutung von Sittlich und Sittlichkeit.

Sittlich wird von Sitte abgeleitet und bezeichnet zunächst und im eigentlichsten Sinne eine den freien menschlichen Handlungen ausschließlich zukommende Eigenschaft. Worin besteht diese Eigenschaft? Was wollen wir sagen, wenn wir eine Handlung sittlich nennen?

Vor allem müssen wir einen weitverbreiteten Irrthum ausschließen. Sittlich ist nicht gleichbedeutend mit sittlich gut. In der deutschen Sprache wird zwar nicht selten sittlich für sittlich gut und unsittlich für sittlich schlecht gebraucht. So reden wir von einer unsittlichen Handlung[1]. Aber das ist nur eine abgekürzte Redeweise. Wir unterscheiden sittlich gute, sittlich schlechte und sittlich gleichgiltige Handlungen, sittlich gute und sittlich verwerfliche Gewohnheiten. Eine sittliche Handlung ist also ein Gattungsbegriff, der den sittlich guten, sittlich gleichgiltigen und sittlich schlechten Handlungen gemeinsam ist, etwa wie der Begriff Thier dem Löwen, Pferde und Adler. Sittlich bezeichnet eben jene Eigenschaft an den menschlichen Handlungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder der Strafe u. s. w. fähig werden.

Was ist nun dieses Gemeinsame in den freien menschlichen Handlungen, das wir mit sittlich, oder abstract gefaßt mit Sittlichkeit bezeichnen? Wer sich bei den neueren deutschen oder englischen Moralphilosophen über diesen grundlegenden Begriff Rath holen will, wird sich nicht wenig enttäuscht finden. Sehr vielen scheint diese Frage überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Andere begnügen sich mit der Bemerkung, sittlich sei alles, was sich auf die Sitten beziehe. Wieder andere nehmen sittlich für gleichbedeutend mit sittlich gut.

Bei katholischen Moralphilosophen finden wir drei Ansichten über das Wesen der Sittlichkeit.

Die erste behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der Beziehung der freien Handlung zur Sittennorm. Stimme die Handlung mit dieser Norm überein, so sei sie sittlich gut; sonst gleichgiltig oder schlecht. Aber diese Ansicht ist ungenügend. Es sind mancherlei Beziehungen der freien Handlungen zur Sittennorm denkbar. Es bliebe also noch zu bestimmen, welcher Art die Beziehung sei, welche die Handlung zur sittlichen mache. Wenn ich frei an die Sittennorm denke, so hat dieser Gedanke auch eine Beziehung zu derselben, ist aber doch nicht sittlich wegen dieser Beziehung.

Die zweite Ansicht ergänzt deshalb die vorgenannte Meinung und behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der Beziehung der Uebereinstimmung

[1] Dasselbe gilt vom Französischen, Italienischen und Englischen, dagegen nicht vom Griechischen und Lateinischen.

stimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlung mit der Sittennorm. Stimmt eine Handlung mit der Sittenregel überein, so ist sie gut, sonst schlecht oder wenigstens gleichgiltig. Doch diese Ansicht verwechselt das sittlich Gute und sittlich Böse mit dem Sittlichen überhaupt. Das Sittliche ist ein Gattungsbegriff, der sowohl vom Guten als vom Bösen ausgesagt werden kann, also beiden gemeinsam ist. Nun aber haben die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung einer Handlung mit der Sittennorm als solche nichts Gemeinsames, sie bieten keine Grundlage zu einem Gemeinbegriff, der sie beide als Arten gleichmäßig umfaßte. Höchstens könnte man sagen, beide enthielten eine Beziehung zur Sittennorm und diese Beziehung bilde die Sittlichkeit. Aber mit dieser Antwort fiele diese Ansicht wieder in die vorhin besprochene zurück.

Die dritte Ansicht endlich, die uns die richtige scheint, sieht in der Sittlichkeit nicht etwas in Wirklichkeit von der freien Handlung Verschiedenes, sondern nur eine bestimmte Art und Weise, wie die Handlung gesetzt wird. Geschieht eine Handlung in der Weise, daß die Vernunft aufmerkt auf das Verhältniß derselben zur Richtschnur des menschlichen Handelns und der Wille frei ist in der Entschließung, so ist die Handlung sittlich; sonst ist sie nicht sittlich, d. h. eine Handlung, die nicht mehr sittlicher Beurtheilung unterliegt, die wir weder loben noch tadeln können.

Zur Sittlichkeit gehören also zwei Dinge: 1) daß die Vernunft die Handlung, die man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurtheile; 2) daß der Wille im Lichte dieser Erkenntniß sich frei zur That entschließe. Ist beides vorhanden, so ist die Handlung sittlich und empfänglich für all die Attribute, die wir als mit der Sittlichkeit verbunden ansehen: sie kann jetzt gut oder schlecht, lobenswerth oder tadelnswerth, verdienstlich oder sträflich sein. Die Sittlichkeit bezeichnet also nur eine bestimmte, dem vernünftigen Wesen eigenthümliche Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Man kann sie deshalb definiren: die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft[1]. Sagt mir die Vernunft, eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und ich entschließe mich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; sagt mir die Vernunft, die Handlung widerspreche der Sittennorm, und ich entschließe mich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht. Die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Sittennorm gehört also nicht zum Gattungsbegriff des Sittlichen, sondern ist der Artunterschied, welcher die sittliche Handlung zur sittlich guten oder schlechten macht. Welches diese Sittennorm sei, nach der die Vernunft die Handlungen beurtheilt, ist an dieser Stelle noch ganz gleichgiltig. Denn welche Norm man auch immer für die richtige ansehe, immer wird man den Begriff der Sittlichkeit in obiger Weise erklären müssen.

Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung des Sittlichen ergeben sich zwei sehr wichtige Folgerungen.

---

[1] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disput. I. sect. 2 n. 15. Kurz faßt der hl. Thomas das Gesagte in die Worte zusammen: Actus sunt morales secundum quod procedunt a ratione (Summ. 1. 2. q. 18 a. 5).

a) Bloß die Acte des Willens selbst sind unmittelbar aus sich sittlich. Der Wille allein ist formell frei; er allein hat aus sich die Herrschaft über sein Thun und Lassen; er allein ist für dasselbe aus sich verantwortlich, des Lobes oder Tadels würdig. Alle anderen Fähigkeiten des Menschen sind nur insofern frei, als sie an der Freiheit des Willens theilnehmen und von ihm zum Handeln angetrieben werden. Deshalb sind auch nur die Acte des Willens selbst aus sich sittlich, die Bethätigungen der übrigen Fähigkeiten dagegen nur insofern, als sie vom freien Willen abhangen. Lesen, gehen, reden sind also nur so lange und so weit sittlich, als sie vom freien Willen ausgehen. Sobald der freie Wille nicht mehr dabei ist, sei es nun wegen Mangel an der erforderlichen Erkenntniß oder weil dem Menschen gegen seinen Willen Gewalt angethan wird, hören diese Handlungen auf sittliche zu sein. Wir sehen schon hier, wie sich alle moralphilosophischen Untersuchungen um den freien Willen als um ihren Mittelpunkt concentriren.

b) Zweite Folgerung. Die Sittlichkeit oder das Ethos, wie man sich auszudrücken beliebt, ist etwas wesentlich Individuelles, Persönliches, oder mit anderen Worten, der eigentliche und unmittelbare Träger der Sittlichkeit kann nicht die Gesellschaft, sondern nur die Einzelpersönlichkeit sein. Hieraus folgt dann weiter, daß der Begriff einer Socialethik im Unterschied zur Individualethik, den man seit Schleiermacher in die Moralphilosophie einzuführen versucht hat, einen Widerspruch enthält.

Kann denn etwa der Staat oder sonst eine Gesellschaft als solche Böses thun, sich Tugenden erwerben, das Gewissen erforschen, das eigene Verhalten bereuen u. dgl.? Nein und abermals nein! Der Staat als Gesammtheit, und dasselbe gilt von jeder Gesellschaft, hat weder Verstand noch freien Willen und kann deshalb für sein Thun und Lassen weder gelobt noch getadelt, weder belohnt noch bestraft werden. Nur die einzelnen Personen im Staat sind frei und verantwortlich für ihre Handlungen, allerdings nicht bloß in persönlicher, sondern auch in gesellschaftlicher Beziehung; denn der Mensch hat auch Pflichten gegen die Gesellschaft, mag er nun Vorgesetzter oder Untergebener sein.

Gleichwie es im eigentlichen Sinne keine Gesammtvernunft, keine Gesammtfreiheit, kein Gesammtleben der Nation oder der Menschheit gibt und dieser Ausdruck nichts anderes bedeuten kann als die Summe aller Einzelleben, insofern sie sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, so kann auch die Gesammtsittlichkeit eines Volkes (nationales Ethos!) oder der Menschheit nichts anderes bedeuten als die Summe individueller Sittlichkeiten, insofern sie gegenseitig voneinander abhangen. Das sittliche Verhalten eines jeden Menschen wird zwar in tausendfacher Weise von der umgebenden Gesellschaft beeinflußt, sowohl im Guten als im Bösen; trotzdem bleibt die Sittlichkeit im eigentlichen Sinne etwas wesentlich Persönliches, Individuelles, weil nur die Einzelpersönlichkeit Verstand und freien Willen hat.

Es ist deshalb die Verschiebung des Sittlichen vom Gebiet des Individuums auf das der Gesellschaft, die Erweiterung der Individualethik zur Socialethik, deren sich neuere Schriftsteller [1] als eines großartigen Fortschrittes rühmen, eine gänzliche Verkennung des wahren Charakters der Sittlichkeit.

---

[1] Z. B. Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden S. 112 ff. 134.

Allerdings bleiben sich Hegel, Schleiermacher und andere Pantheisten mit dieser Uebertragung der Sittlichkeit auf das Gesellschaftsleben insofern folgerichtig, als sie jede Willensfreiheit läugnen und das Individuum zu einem Rad in dem großen mechanischen Triebwerk des Weltalls machen. Ueberhaupt können die Läugner der Willensfreiheit nur durch Inconsequenz oder eine Art Erschleichung noch von wahrer Sittlichkeit reden.

§ 3.

Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen.

Die im vorigen Paragraphen erörterte Bedeutung des Sittlichen ist die eigentliche, ursprüngliche und eine ausschließliche Eigenschaft der freien vernünftigen Handlungen. Von den menschlichen Handlungen wurde die Benennung sittlich auf andere Gegenstände übertragen, die zu den sittlichen Handlungen in naher Beziehung stehen. Wir reden von sittlichen Gesetzen (Sittengesetzen), sittlichen Tugenden, sittlicher Verpflichtung, sittlicher Ordnung, sittlichen Ideen und Grundsätzen, sittlichen Zuständen. Hier wird sittlich nicht mehr im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was sich auf die sittlichen Handlungen oder genauer auf die Sittlichkeit der Handlungen bezieht und die Handlungen besser oder schlechter, lobens- oder tadelnswerther, verdienstlicher oder strafbarer u. s. w. macht. Gleichwie die Gesundheit im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der Menschen und Thiere ist, aber im analogen Sinne auch anderen Dingen zugeschrieben wird, die zur Gesundheit der Sinneswesen in irgend einer Beziehung stehen, sei es nun als Ursache (gesunde Luft, Arznei) oder als Zeichen derselben (gesunde Gesichtsfarbe): so ist auch sittlich im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der menschlichen Handlungen, wird aber auf andere Dinge übertragen, die zur sittlichen Handlung in irgend einer Beziehung stehen, sei es nun als Ursache, wie z. B. die Norm der sittlichen Handlungen, das Gesetz, oder als Wirkung, wie z. B. das sittliche Verdienst.

Die sittlichen Dinge in diesem weitern Sinne zerfallen in zwei Klassen. Zur ersten gehören diejenigen, die zwar ihrem Sein nach etwas Physisches sind, aber sittlich genannt werden, weil sie zu den sittlichen Handlungen in irgend welcher Beziehung stehen. So sind z. B. die Fertigkeiten (habitus) etwas Physisches in uns, das durch Uebung erworben wird; aber manche von ihnen heißen sittlich nicht bloß, weil sie die Wirkung des sittlichen Handelns sind, sondern vorzüglich, weil sie zum sittlichen Handeln bestimmter Art befähigen.

Zur zweiten Art sittlicher Dinge gehören jene, die ihrem ganzen Sein nach nichts Physisches, sondern nur Beziehungen und Verhältnisse sind, welche der denkende Geist als nothwendig erfaßt. Solcher Art ist z. B. die Verpflichtung, die wir als bleibende Wirkung eines Vertrages oder eines Gebotes ansehen. Wer ein Gut kauft, hat nach Abschluß des Vertrages das Recht, das Gut als sein Eigenthum anzusehen und zu behandeln, und jeder andere hat die Pflicht, dieses Recht zu achten. Dieses Recht und diese Pflicht sind nichts Physisches, und doch sind sie auch nicht etwas willkürlich Ersonnenes. Es sind vielmehr Beziehungen der Menschen untereinander, die der Verstand

auf Grund des vorausgegangenen Vertrages und des natürlichen Sittengesetzes als nothwendig erkennt, weil ohne sie ein gedeihliches Zusammenleben nicht möglich wäre. Der Verstand denkt sich den Abschluß des Vertrages gewissermaßen als fortdauernd, wenigstens insofern, als er einsieht, daß jeder Vernünftige nach demselben so handeln muß, als ob der Vertrag im Augenblicke selbst abgeschlossen würde [1]. Selbstverständlich sind das keine willkürlichen Fictionen, sondern Beziehungen, die der Verstand als nothwendig zum gesellschaftlichen, geordneten Zusammenleben erfaßt [2].

Die Gesammtheit aller Dinge, die wir als sittlich bezeichnen, bildet die sittliche Ordnung, insofern sie ein zusammenhängendes Ganze, ein System sind, in welchem das Viele durch gemeinsame, einheitliche Beziehungen zusammengehalten wird. Der Mittelpunkt der sittlichen Ordnung sind die sittlichen Handlungen selbst; um sie herum gruppiren sich alle anderen sittlichen Dinge, welche das sittliche Handeln beeinflussen oder von ihm abhangen. Wie im Deutschen vielfach sittlich für sittlich gut gebraucht wird, so bedeutet auch die sittliche Ordnung häufig bloß die Gesammtheit der Normen, mit denen das sittliche Handeln übereinstimmen soll. In diesem Sinne sagen wir, daß eine Handlung der sittlichen Ordnung entspreche oder widerspreche.

Aehnlich wie das Wort sittlich wird auch der Ausdruck Sittlichkeit von seiner ursprünglichen Bedeutung übertragen zur Bezeichnung aller sittlichen Dinge überhaupt, insbesondere der sittlichen Ordnung. So reden wir vom Gebiet der Sittlichkeit, von Religion und Sittlichkeit. Nicht selten bedeutet Sittlichkeit auch die Sittenreinheit in Bezug auf den Verkehr der Geschlechter, während das Gegentheil als Unsittlichkeit bezeichnet wird. So wird geklagt über die Unsittlichkeit, die in den großen Städten herrsche, über die Gefahren, denen die Sittlichkeit der Mädchen und Frauen in vielen Fabriken ausgesetzt sei, u. dgl.

Zweites Kapitel.

Gut und bös.

Der Begriff der sittlichen Handlung ist, wie wir gesehen, ein Gattungsbegriff. Sittlich ist die Handlung, welche aus dem freien Willen unter der Leitung der auf die Sittennorm achtenden Vernunft hervorgeht. Stimmt die Handlung mit der Norm überein, so ist sie sittlich gut; widerspricht sie ihr,

---

[1] Suarez, De bon. et mal. disp. I. sect. 3.

[2] Nach dem Gesagten sind die Worte moralisch und sittlich im Deutschen keineswegs gleichbedeutend. Moralisch bedeutet alles, was sich irgendwie auf die freie Handlungsweise der Menschen bezieht. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Wort sittlich. Denn sittlich bezeichnet nur das freie Handeln selbst oder dasjenige, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf sittliche Gutheit und Schlechtheit unmittelbar zusammenhängt. Wir können deshalb in vielen Fällen das Wort moralisch gebrauchen, wo der Ausdruck sittlich unzulässig ist. So reden wir von einer moralischen Ursache, dem moralischen Urheber eines Verbrechens, von einer moralischen Gewißheit, einer moralischen Unmöglichkeit. Wir behaupten, eine moralische Abschätzung sei genügend; jemand sei physisch und moralisch unfähig, etwas zu thun; er habe eine moralische Niederlage erlitten. In allen diesen Fällen könnte man nach dem herrschenden deutschen Sprachgebrauche moralisch nicht durch sittlich ersetzen.

so ist sie sittlich schlecht; ist keines von beiden der Fall, so ist sie sittlich gleichgiltig. Um zu bestimmen, welche Handlungen sittlich gut seien, haben wir also jetzt zu untersuchen, welches die Norm sei, mit der die Handlung übereinstimmen müsse, um gut zu werden. Zur Auffindung dieser Norm gibt es keinen sicherern Weg, als dem allgemeinen Begriff des Guten nachzugehen.

§ 1.

Gut im absoluten und relativen Sinne.

1. Was verstehen wir unter gut? Bekannt ist die Begriffsbestimmung des Guten, die schon Aristoteles als die allgemein angenommene bezeichnet: Gut ist, wonach alles begehrt[1]. So wahr indessen diese Begriffsbestimmung ist, so enthüllt sie uns doch, wie der hl. Thomas bemerkt, nicht sowohl das innerste Wesen des Guten selbst, als die erste und allgemeinste Wirkung desselben. Das Gute wird allerdings von allen erstrebt, aber nicht deshalb ist es gut, weil es erstrebt wird, sondern umgekehrt, es wird erstrebt, weil es in sich gut ist.

Worin besteht nun die Eigenschaft, die ein Ding zu einem guten macht und der Grund ist, warum es erstrebt wird? In seiner Angemessenheit mit der Natur des Begehrenden. Ein Ding ist gut, weil und insofern es irgend einem angemessen ist oder convenirt, oder auch, weil es mit der Neigung und Fähigkeit desselben übereinstimmt, ihr entspricht. Wenn ich frage, warum ein Ding erstrebt werde, so kann der Grund eben nur in dieser Angemessenheit des Dinges für die Neigung des Strebenden gesucht werden. Kein Ding strebt nach etwas, was seiner Natur und Neigung nicht entspricht. Je mehr es ihm dagegen angemessen ist, um so besser ist es ihm.

2. Je nachdem ein Ding als sich selbst oder einem andern Wesen entsprechend oder gut aufgefaßt wird, unterscheidet man das Gute im absoluten und relativen Sinne.

Im absoluten Sinne ist jedes Ding irgendwie gut; denn alles, was ist, hat irgend ein Sein, irgend welche Vollkommenheit, die wenigstens ihm selbst angemessen ist und entspricht. Nichts kann existiren, ohne ein Ding bestimmter Art zu sein, also eine bestimmte Wesenheit und Natur zu haben. Nun gibt es aber nichts, was einem Ding angemessener und entsprechender sein könnte, als seine eigene Natur und Wesenheit. Hat ein Ding alle ihm nach seiner Natur zukommenden oder gebührenden Eigenschaften, so ist es vollkommen. So ist eine Feder, eine Uhr, ein Pferd, ein Gemälde, ein Schauspiel vollkommen, wenn sie die Eigenschaften haben, die ihnen nach ihrer Natur und ihrem Zweck zukommen und die wir deshalb auch von ihnen erwarten.

Relativ oder für ein anderes Wesen gut ist dasjenige, was die einem andern angemessenen, entsprechenden Vollkommenheiten besitzt. Damit ein Ding einem andern gut sein könne, muß es natürlich irgendwie in sich selbst gut sein. Nur durch die Vollkommenheit, die es in sich selbst besitzt, kann es einem andern angemessen und begehrenswerth erscheinen. Doch

[1] Ethic. Nic. I. 1094 a 3: καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

ist nicht alles in sich Gute schon jedem andern gut; es muß vielmehr, um einem andern gut zu sein, die diesem angemessene oder entsprechende Vollkommenheit besitzen oder mit seinen Neigungen harmoniren. Eine Arznei mag in sich gut sein, einem Gesunden ist sie nicht gut, wohl aber einem Kranken. Das relativ Gute unterscheidet sich also dadurch von dem absolut Guten, daß es diesem noch die Beziehung der Angemessenheit zu den Neigungen und Fähigkeiten eines andern Wesens hinzufügt.

3. Zu welcher von beiden Arten von gut gehört nun das sittlich Gute? Ist es gut im absoluten oder relativen Sinne? Im relativen Sinne. Wir setzen als selbstverständlich voraus, daß das sittlich Gute unter den Begriff des Guten falle und mithin einer von den beiden Arten von gut angehören müsse. Nun kann es aber nicht zum Guten im absoluten Sinne gehören. Denn gut im absoluten Sinne sind alle Dinge. Es gibt nichts Seiendes, das nicht ein Gut wäre, nach dem alten Satz: Omne ens est bonum. Das sittlich Gute aber kommt nur den freien Handlungen der Vernunftwesen zu, und auch diesen nur unter bestimmten Bedingungen. Folglich muß das sittlich Gute als Unterart zum relativ Guten gehören.

4. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich eine für unsere kommenden Untersuchungen wichtige Folgerung. Viele neuere Moralphilosophen bauen ihre ethische Theorie auf der Verwechslung des absolut und relativ Guten auf. So namentlich der Ethiker der Entwicklungslehre, Herbert Spencer[1]. Um zu seinem Hauptgrundsatze zu gelangen, daß das sittlich Gute gleichbedeutend sei mit dem Ergötzenden oder dem, was die Lust vermehrt, bedient er sich folgenden Beweises.

Gut im allgemeinen nennt man, was einem Zweck angepaßt ist. So nennen wir ein Messer, eine Flinte, ein Haus gut, wenn sie zur Erreichung des Zweckes sich eignen, für welchen sie ihrer Natur nach bestimmt sind. Ebenso nennen wir die sittlich gleichgiltigen Handlungen des Menschen, z. B. einen Sprung, einen Stoß am Billard, gut, wenn sie dem Zweck angepaßt sind, der durch sie erreicht werden soll.

Dasselbe muß also auch von den sittlich guten Handlungen gelten. Auch ihre Gutheit muß darin bestehen, daß sie dem Zweck angepaßt sind, der durch sie erreicht werden soll. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Erhaltung und Vermehrung des Lebens. Denn das sittlich Gute ist die höchste Art des Guten; es muß also in der Anpassung einer Handlung an den höchsten menschlichen Zweck, nämlich die Vermehrung des Lebens, bestehen. Da fernerhin die Vermehrung des Lebens gleichbedeutend ist mit der Vermehrung der Lust, so muß das sittlich Gute gleichbedeutend sein mit dem, was die Lust vermehrt.

Diesen armseligen Beweis haben sich im wesentlichen G. v. Giżycki[2] und Fr. Paulsen[3] angeeignet. Der Fehler desselben besteht in der Verwechslung des absolut Guten mit dem relativ Guten oder vielmehr in der gänzlichen Außerachtlassung des letztern. Vom absolut Guten, im Sinne von vollkommen, kann man sagen, es bestehe in der Anpassung an einen Zweck;

---

[1] Thatsachen der Ethik S. 22 ff. [2] Moralphilosophie S. 13.
[3] System der Ethik. Berlin 1889. S. 172.

wenigstens gilt dies in Bezug auf solche Dinge, die nicht Selbstzweck, sondern auf einen äußern Zweck hingeordnet sind. Ein Haus ist vollkommen, wenn es all die Eigenschaften besitzt, die ihm zur Erreichung seines Zweckes zukommen. Genauer und allgemeiner ist freilich die Begriffsbestimmung, wenn man sagt, vollkommen sei dasjenige, welches alles besitzt, was ihm nach seiner Natur zukommt.

Wird aber diese Begriffsbestimmung verallgemeinert und auf alle Arten von gut ausgedehnt, so ist sie unrichtig; denn außer dem absolut und in sich Guten gibt es noch relativ oder für andere Gutes. Dieses aber besteht nicht in der Anpassung einer Sache an einen Zweck, sondern in ihrer Angemessenheit für ein anderes (begehrendes) Wesen. Ein Messer mag in sich gut sein; folgt daraus etwa, daß es auch einem Kinde oder Wahnsinnigen gut sei?

Nun gehört aber das sittlich Gute zu dem relativ Guten, wie wir schon bemerkt haben. Also ist die ganze Beweisführung Spencers hinfällig. Sie beruht auf einer Begriffsverwechslung. Von dem relativ Guten sprechen Spencer und die meisten neueren Moralphilosophen auch nicht mit einer Silbe, so daß man den Eindruck erhält, dieser Begriff sei ihnen entweder gar nicht zum Bewußtsein gekommen oder von ihnen mit Stillschweigen übergangen worden, weil er nicht in ihre Anschauungen paßt.

§ 2.

Die verschiedenen Arten des relativ Guten.

Das relativ Gute wurde schon von den Hauptvertretern der antiken Philosophie eingetheilt in das nützliche, angenehme und um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute (bonum utile, delectabile, honestum). Wie ist diese Eintheilung zu verstehen? Ein näheres Eingehen auf dieselbe wird uns zeigen, wie wohl begründet sie ist.

Ein Ding kann uns angemessen oder begehrenswerth sein entweder um seiner selbst willen oder bloß wegen seines Nutzens zur Erreichung eines andern Gutes, das um seiner selbst willen begehrenswerth ist. Letzteres ist das nützliche Gute (bonum utile). Das Geld z. B. ist nur ein nützliches Gut, weil es nicht seiner selbst wegen erstrebenswerth ist, sondern nur, insofern es zur Erreichung anderer Güter dient. Dagegen sind Gesundheit, Leben, Schärfe des Verstandes um ihrer selbst willen begehrenswerth. Das nützliche Gute ist also bloß Mittel, das um seiner selbst willen erstrebte Gute dagegen Zweck.

Das um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute ist in Bezug auf den Menschen wieder doppelter Art: entweder ist es ihm angemessen, begehrenswerth nach seiner sinnlichen Seite, insofern es mit Lust oder Ergötzung verbunden ist — das ist das angenehme Gute (bonum delectabile); oder es ist ihm begehrenswerth um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die Lustbefriedigung — das ist das einfachhin um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute (bonum per se conveniens, honestum).

Ist nun in der erklärten Dreitheilung das dritte Glied schon das sittlich Gute? Es könnte scheinen. Und doch ist dem nicht so. Großer Scharf-

sinn, natürliche Liebenswürdigkeit des Charakters sind dem Menschen um ihrer selbst willen angemessen und begehrenswerth, und doch sind es noch keine sittlichen Eigenschaften, die den Menschen nothwendig sittlich gut machen. Wir müssen also auch das dritte Glied noch weiter zerlegen.

Sehen wir näher zu, so kann auch das um seiner selbst willen Angemessene oder Begehrenswerthe doppelter Art sein. Erstens kann etwas dem Menschen angemessen sein, weil es seiner Natur entspricht, dieselbe irgendwie in sich selbst vollkommen macht. So z. B. sind Gesundheit, Energie, reiche Erfahrung, umfassendes Wissen u. dgl. dem Menschen nach seiner Natur angemessen, da sie ihn in sich selbst vollkommener machen (bonum honestum naturale). Zweitens kann etwas dem Menschen angemessen sein in Bezug auf sein freies, überlegtes Handeln, insofern es dasselbe zu einem solchen gestaltet, wie es sich für den Menschen als vernünftiges Wesen geziemt (bonum honestum morale). Letzteres ist das sittlich Gute. Das sittlich gute Handeln kann also nur jenes sein, welches sich für den vernünftigen Menschen nach seiner specifischen Eigenthümlichkeit geziemt. Daraus folgt dann weiter, daß die Norm des Sittlichen keine andere ist als die vernünftige Natur des Menschen als solche, d. h. insofern sie nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefaßt wird. Doch diese Ansicht werden wir erst näher entwickeln und begründen, nachdem wir die ihr widersprechenden Meinungen einer kritischen Prüfung unterzogen.

Die hier erklärte Eintheilung des relativ Guten ergibt sich wie von selbst aus dem Begriff des Guten und war auch in der griechischen und römischen Philosophie allgemein bekannt. Um so mehr muß es befremden, daß viele Neueren das Gute einfachhin mit dem Lustbringenden oder Ergötzenden verwechseln. „Ein Gut ist ein Object, das Lust erregt.“ [1] Nach dieser Begriffsbestimmung wäre die Lust selbst kein Gut mehr, oder wenigstens nur insofern, als sie andere Lust erregt. Und doch wird von allen vorausgesetzt, die Lust sei um ihrer selbst willen begehrenswerth. Wenn es wahr ist, daß der Wille immer nach dem Guten strebt, und man annimmt, daß der Wille in allen seinen Bethätigungen nach Lustempfindung strebe, so muß doch wohl die Lust um ihrer selbst willen begehrenswerth sein. Folglich ist die Behauptung unrichtig, das Gute sei ein Object, welches Lust erregt, und es gebe kein Gut, das um seiner selbst willen erstrebt werde.

Oder will man vielleicht behaupten, nur die Lust allein sei um ihrer selbst willen begehrenswerth, alles andere aber nur insofern, als es Lust zu erzeugen vermag? Wir glauben, das ist es, was die meisten sagen wollen, aber nicht ganz offen einzugestehen wagen. Aber dann gibt man auch stillschweigend die Unrichtigkeit der angedeuteten Definition zu. Man muß also eine Begriffsbestimmung des Guten aufstellen, die sich auch auf die Lust als das um seiner selbst willen Erstrebenswerthe ausdehnen läßt.

Wenn man ferner einmal anerkennt, es gebe Güter, die um ihrer selbst willen begehrenswerth sind, so hat man keinen vernünftigen Grund mehr zu behaupten, nur die Lust sei ein solches Gut. Sind Wissenschaft und Tugend

[1] A. Döring, Philosophische Güterlehre. Berlin 1888. S. 2.

t auch um ihrer selbst willen gut, unabhängig von der damit verbundenen ? Wenn eine Mutter für ihr Kind sich Tag und Nacht abmüht; wenn Freund dem Freunde in der Noth mit schweren Opfern beispringt; wenn Beamte in treuer Erfüllung seiner Pflichten ausharrt; wenn ein Arzt, Seelsorger, ein Soldat sich den größten Lebensgefahren aussetzen — handeln da etwa immer aus Lust oder um eine Lustempfindung zu erlangen? erlich nicht. Allerdings ist das Gute auch regelmäßig die Ursache der Denn der Wille ruht befriedigt im Besitze des an und für sich Guten Aber nicht deswegen ist es gut, weil es Lust hervorbringt, sondern ekehrt, es bringt Lust hervor, weil, schon bevor der Wille in seinen Besitz igt, der Verstand es als um seiner selbst willen gut und erstrebens-h erkannte.

Noch bevor der Wille das erste Mal Lust und Befriedigung im Be- eines Gutes findet, und folglich bevor der Verstand sich den Erfahrungs-ff der Lust bilden konnte, mußte letzterer schon ein Object als begehrens-h und gut erkannt haben. Denn der Wille strebt nur nach dem erkannten n. Folglich kann der Begriff des Guten nicht von dem Begriff der Lust ngen.

Unsere weiteren Untersuchungen über die Norm des sittlich Guten wer- übrigens, so hoffen wir, die hier in Kürze entwickelten Begriffe noch r stellen.

Drittes Kapitel.

Der Moralpositivismus.

Die philosophische Erforschung der Norm des sittlich Guten hat offenbar unter der Voraussetzung Sinn und Zweck, daß es wirklich eine objec-, für alle Menschen giltige und von allen anzuerkennende Norm gebe; etzt voraus, daß sittlich gut und bös nicht willkürliche, sich nach Zeit und ändernde, sondern in der Natur der Dinge selbst begründete und deshalb undelbare, allgemeine Begriffe seien. Nun gibt es aber thatsächlich nicht ge, welche diese Voraussetzung bestreiten und uns so die Grundlagen unserer enden Untersuchung zu entziehen drohen. Es sind die sogenannten Moral-tivisten, welche behaupten, es gebe von Natur aus keinen Unterschied gut und bös, dieser Unterschied beruhe bloß auf freier, positiver Ein-ig oder stillschweigender Uebereinkunft.

Man unterscheidet zwei Klassen von Moralpositivisten. Die einen er-n den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös in der freien mmung des Menschen, die anderen in der freien Bestimmung Gottes. wollen die letztere Ansicht den theonomen Moralpositivismus oder Moralpositivismus des göttlichen Willens nennen, die erstere dagegen den anen Moralpositivismus oder besser Moralskepticismus. Benennung Moralskepticismus ist deshalb begründet, weil diese Ansicht s als allgemein gut oder bös anerkennt, dadurch die Moralphilosophie standslos macht und jede sichere Erkenntniß auf sittlichem Gebiete in ze stellt.

Erster Artikel.

Der Moralskepticismus.

§ 1.

Die Lehre der Moralskeptiker.

Der Moralskepticismus hat schon in der griechischen Philosophie seine Vertreter gefunden. So behauptete Archelaus, der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen gut und bös beruhe nicht auf der Natur der Dinge, sondern auf menschlicher Satzung [1]. Aristippus sah den Unterschied zwischen gut und bös als das Ergebniß von Menschensatzung und Herkommen an [2]. Derselben Ansicht begegnen wir bei den Sophisten Protagoras, Gorgias und anderen, von denen uns Plato in seinen Dialogen und Aristoteles [3] berichten, ferner bei den späteren Akademikern und Skeptikern, wie Karneades [4], Pyrrho [5], Sextus Empiricus.

Unter den Neueren hat Th. Hobbes (1588—1679) den Moralpositivismus wieder vertreten. Ausgehend von der aristotelischen Begriffsbestimmung: gut ist, was alle begehren, kommt er zum Schluß: das Gute sei nur ein relativer Begriff, der sich nach der Verschiedenheit der Begehrenden ändere. Denn das Urtheil über das, was gut und bös sei, hänge von der subjectiven Auffassung und Anlage des Einzelnen ab. Daher könne dasselbe Ding dem einen gut, dem andern ein Uebel sein. Es gibt also keinen von Natur aus allgemein giltigen Maßstab zur Unterscheidung des Guten und Bösen. Erst die Gesetze des Staates können einen solchen allgemeinen Maßstab abgeben, auf ihnen beruht also in letzter Linie der Unterschied von gut und bös [6]. Wie Hobbes, läßt auch J. J. Rousseau die Begriffe von gut und bös, Recht und Unrecht mit dem Staate und durch ihn entstehen [7].

Nach B. Mandeville ist das sittlich Gute und Böse nur eine Erfindung überlegener Männer, denen es gelang, der Menge die Ueberzeugung beizubringen, daß es für jeden gut sei, das allgemeine Wohl dem eigenen vorzuziehen. Da sie keine wirklichen Belohnungen und Strafen ertheilen konnten, so erfanden sie eingebildete, nämlich die Ehre und Schande. Auf diese Weise wurden die Menschen nicht durch Gewalt, sondern durch Schmeichelei für die Tugend gewonnen [8]. Schon vor ihm hatte Saint-Lambert (1717

---

[1] Diogen. Laert. II, 16: Ἔλεγε . . . τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

[2] Diogen. Laert. l. c. 93: Μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.

[3] Ethic. Nic. l. V. c. 10, 1134 b 24.

[4] Cicero, De Republ. III, 12, 21: Carneadis summa disputationis haec fuit, iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilic. varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, *ius autem naturale nullum esse.* Unter ius haben wir hier, wie aus dem Zusammenhang erhellt, jedes Gesetz zu verstehen.

[5] Diogen. Laert. IX, 61.

[6] De Homine c. 11, 5; Leviathan c. 6.

[7] Du contrat soc. l. 1 c. 8; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[8] So in seinem Werke: The fable of the bees or private vices, public benefits. London 1814. Cf. A. Bain, Mental and moral science p. 597.

03) behauptet, der Nutzen habe zwar die Menschen instinctiv auf gewisse ſche Grundsätze geführt, aber erst die öffentliche Meinung habe im mit anderen gesellschaftlichen Einflüssen denselben Geltung verschafft.

:aß die Anhänger des Positivismus von Aug. Comte auch zum skep- Moralpositivismus gehören, bedarf kaum der Erwähnung. Die ethische des Positivismus von Comte hat neben Taine besonders Littré aus- n versucht.

ittré läßt die Moral auf folgende Weise entstehen. Er nimmt zwei ur- iche Bedürfnisse im Menschen an: das der Selbsterhaltung durch die Ernäh- nd das der Arterhaltung durch die Fortpflanzung. Aus dem ersten Trieb n durch allmähliche Entwicklung alle persönlichen Interessen, aus dem zweiten ellschaftlichen Neigungen. Der Kampf zwischen diesen selbstischen (egoistischen) sellschaftlichen (altruistischen) Neigungen bildet das sittliche Leben. Und da logie lehrt, daß der Selbsterhaltungstrieb als der ursprüngliche auch der nie- sei, so müssen im Widerstreit die egoistischen Neigungen den altruistischen [1]. Je weiter die Moral voranschreitet, um so mehr wird der Altruismus oismus verdrängen und sich schließlich zur allgemeinen Bruderliebe entfalten.

)ie englische Entwicklungsphilosophie Herb. Spencers und anderer ist ıe Abart des französischen Positivismus und unterscheidet sich von letzterer ichlich durch den größern naturwissenschaftlichen Apparat, mit dem sie ehauptungen zu stützen sucht. Auch die deutschen Anhänger der Ent- ıgslehre stehen, soweit sie sich auf das Gebiet der Philosophie wagen, ich auf demselben Boden. So findet z. B. E. Laas[2] den letzten Quell moralischen Urtheile nicht im Himmel, nicht in der Natur der Dinge, ı „im Bewußtsein, in den Gefühlen der Menschheit", alle moralischen hungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gesellschaftslebens. Sie sind vesentlich anders geartet als Rechtssätze und Criminalstrafen. Hinter stehen letzten Grundes nicht abstracte Gedanken, angeborene Ideen, nde Normen, sondern Bedürfnisse und Erfahrungen. Aehnlich spricht Jhering[3]. Fr. Paulsen läugnet das Dasein einer „allgemein giltigen :". „Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, ıch ein anderer sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere ." Noch mehr. Nicht bloß für die verschiedenen Völker, sondern auch e verschiedenen Stände und Klassen, „für Männer und Weiber, für er und Kaufleute, ja schließlich für jeden einzelnen Menschen" gibt es :sondere Moral[4].

Im ungescheutesten, ja geradezu in cynischer Weise vertreten den Moral- smus M. Stirner und Fr. Nietzsche.

Anfang und Ende bei Stirner[5] ist das „Ich", der einzelne, individuelle), Ich — der Einzige.

Alles andere, Dinge und Menschen, ist mein Eigenthum, so weit meine Macht sie Mir zu eigen zu machen und Ich es will. Pflichten gegen andere

---

Cf. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains p. 39. ſt übrigens als Christ gestorben.
Idealistische und positivist. Ethik. 1882. S. 222.
Der Zweck im Recht. 1883. II, 108. [4] System der Ethik. 1889. S. 11.
Der Einzige und sein Eigenthum. 1845.

gibt es nicht, mithin auch keine Moral. Ich bin absolut. Wo Mir die Welt in den Weg kommt, da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch Ich von dir verbraucht werde. Wir haben zu einander nur die Beziehung der Brauchbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig. Was Ich dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig. Zeige Ich dir eine heitere Miene, um dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene.

Eigner und Schöpfer meines Rechts — erkenne Ich keine andere Rechtsquelle an als Mich, weder Gott noch den Staat, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten". Was Ich mein Recht nenne, ist aber meine Macht. Auch eine eigentliche Gesellschaft erkennt Stirner nicht an, sondern bloß einen Verein, die gewollte Vereinigung von Ichen, die für Mich nur besteht, solange Ich will[1]. Kurz, bei Stirner ist der Egoismus bis zum äußersten Paroxysmus folgerichtig, aber eben deshalb um so absurder durchgeführt.

Nietzsche hat eine eigene Moral für die „geistige Aristokratie" aufgestellt.

Gut war ursprünglich gleichbedeutend mit vornehm, edel — im ständischen Sinn. Alles, was der Starke, Mächtige, Vornehme that, und ebenso alle seine Neigungen, Leidenschaften, Laster waren gut. Das unterdrückte Volk, der Pöbel, dagegen und sein Handeln war schlecht oder schlicht, d. h. nicht sittlich gut, jedoch ohne schlimme Nebenbedeutung. Erst allmählich brachte das unterdrückte Volk aus Haß und Neid die Unterscheidung von gut und bös im moralischen Sinne auf, indem es die Eigenschaften und das Verhalten der Mächtigen und Vornehmen böse, das eigene Verhalten dagegen gut nannte. So entstand der Gegensatz zwischen Herren- und Sklavenmoral. Die Mächtigen betrachten nach wie vor alle ihre selbstischen Neigungen und Gelüste als vornehm und gut, die unterdrückten Sklaven und der Pöbel dagegen preisen die „Heerdeninstincte", d. h. alle den Unterdrückten nothwendigen oder nützlichen Eigenschaften, wie Armuth, Geduld, Sanftmuth, Gehorsam, Nächstenliebe. Rom und Judäa waren die concreten Träger dieses Gegensatzes zwischen der Herren- und Sklavenmoral. Judäa und nach ihm Christenthum und Buddhismus mit ihrer Volksreligion haben gegen Rom gesiegt und allmählich der „Sklavenmoral", der „Moral des gemeinen Mannes" das Uebergewicht errungen. Die Ohnmacht wurde zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demuth, die Unterwerfung unter verhaßte Unterdrücker zum Gehorsam, die Feigheit zur Geduld „umgelogen"[2]. „Die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung."[3]

Es gilt deshalb, die verkehrten hergebrachten religiösen und moralischen Begriffe „umzuwerthen". Der geistig Vornehme befindet sich jenseits von gut und bös im überlieferten Sinn. Für ihn gibt es keine höhere sittliche Ordnung, der er sich zu unterwerfen hätte. Der Egoismus gehört zu seinem Wesen, und er nimmt diesen Thatbestand des Egoismus ohne jedes Fragezeichen als etwas Selbstverständliches hin, das im Urgesetze der Dinge begründet sein mag[4].

Die Gesellschaft hat nicht das Gemeinwohl zum Zweck; die geistige Aristokratie ist sich selbst Zweck; um ihretwillen muß eine Unzahl von Menschen „zu Sklaven, zu unvollständigen Menschen herabgedrückt und vermindert werden". Die Gesellschaft ist nur „Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höhern Aufgabe . . . emporzuheben vermag; vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft

---

[1] R. Schellwien, M. Stirner und Fr. Nietzsche. 1892. S. 9 ff.
[2] Zur Genealogie der Moral. 1892. S. 29.
[3] Jenseits von Gut und Böse. 1891. S. 257. [4] Ebenda S. 241.

umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, im freien Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können"[1]. „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen — ja, und um dann um sie herumzukommen."[2]

Alle die genannten Anhänger des skeptischen Moralpositivismus kommen darin überein, daß sie entweder einfachhin die staatliche Gesetzgebung oder aber ein Zusammenwirken von verschiedenen gesellschaftlichen Einflüssen, wie die öffentliche Meinung, Gewohnheit, Erziehung, Ueberredung u. s. w., als die letzte Quelle des sittlich Guten und Bösen ansehen. Einen hiervon etwas verschiedenen skeptischen Moralpositivismus hat in neuerer Zeit J. H. v. Kirchmann aufgestellt, der die Autorität als solche für den einzigen Maßstab des sittlich Guten hält.

„Das Sittliche[3] ist für den Menschen das Unbedingte, das nicht gilt, weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Das Gebot ist der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechts."[4] Auf den Inhalt des Befohlenen kommt es nicht an, der ändert sich nach Ort und Zeit. Es kann deshalb kein sachliches Princip für den Inhalt des Gebotenen aufgestellt werden, es gibt kein höheres Sittliche, das über dem daseienden Sittlichen stände und den Maßstab für dessen Beurtheilung abgeben könnte. Mag also das Befohlene noch so verkehrt sein, es ist sittlich, wenn es von der Autorität geboten ist. Unter Autorität versteht Kirchmann eine Macht, deren Ueberlegenheit dem Untergebenen als unermeßlich und unendlich erscheint[5].

---

[1] Jenseits von Gut und Böse S. 227.

[2] Ebenda S. 93. Daß auch die neueren Moderomanschreiber vielfach dem flachsten Moralskepticismus huldigen, dürfte den meisten bekannt sein. So erklärt z. B. Paul Heyse in seinen Schriften und besonders in einem „Briefe an Frau Tout le Monde in Berlin" (1869. S. 111) die Moral für nichts weiter als die Quintessenz dessen, was in einem Zeitalter für recht und anständig gehalten wird. Die Moral ist der zur Vermeidung des Krieges aller gegen alle nöthige Zaum für die Durchschnittsmenschen. Heldennaturen springen über die Schranken der Moral. Nicht der Inhalt, nur die Länge der Zeit macht die Vorschriften der Moral zu etwas Heiligem, dessen Ursprung in das Gewissen verlegt wird. Das gedankenlose romanlesende Publikum wird durch solche Auslassungen langsam, aber sicher um seinen Glauben an den Werth und die Bedeutung der sittlichen Ordnung betrogen. Die Gesellschaft wird die Folgen davon zu tragen haben.

[3] Sollte eigentlich heißen das sittlich Gute, wie wir schon früher erklärt haben (oben S. 120).

[4] Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral. 1869. S. 137; vgl. Katechismus der Philosophie. 1877. S. 165.

[5] Wollten wir Ed. v. Hartmann (Das sittliche Bewußts. S. 79 ff.) glauben, so hätten wir auch die katholische Kirche zu den Anhängern des skeptischen Moralpositivismus zu rechnen: „Das Moralprincip der kirchlichen Autorität erklärt nur eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Kirche" (80). Dieses hierarchische Princip sei gut gewesen für das germanische Barbarenthum, auf einer höhern Stufe wirke es wie „eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmaßen herbeiführt". Der Gedanke an diese Koliken mag manchen katholischen Biedermann mit Entsetzen gegen die katholische Kirche erfüllen. Aber er mag sich trösten. Hartmann malt ihm nur einen Popanz vor. Nie und nimmer hat die katholische Kirche gelehrt, der Gehorsam gegen die Kirche sei der oberste Maßstab des Sittlichen. Wie jede von Gott eingesetzte Autorität, so kann auch die Kirche nie befehlen, was seiner Natur nach sittlich böse ist, wie Lüge, Ehebruch, Diebstahl, Meineid u. dgl. Außerdem ist sie an die ihr von Gott verliehenen Vollmachten gebunden.

§ 2.

Widerlegung des Moralskepticismus.

1. Schon die Moralskeptiker Griechenlands beriefen sich für ihre Ansicht, daß es keinen in der Natur begründeten Unterschied zwischen gut und bös gebe, auf die große Meinungsverschiedenheit der Menschen in sittlichen Dingen[1]. Wie mannigfaltig und wechselnd erscheinen die sittlichen Grundsätze, wenn man die verschiedenen Völker untereinander vergleicht, ja wie ändern sich in einem und demselben Volke die sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeit! Da scheint alles in beständigem Wechsel begriffen.

Doch so groß diese Verschiedenheit auch sein mag, es bleibt noch immer genug Gemeinsames bestehen, um den Moralskepticismus als unhaltbar erscheinen zu lassen. Die Thatsache ist ganz unläugbar: alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, und theilen dem entsprechend die Menschen in gute und böse. Es mag sein, daß nicht alle Völker im einzelnen dasselbe gut und bös nennen, oder daß sie in den Anwendungen der allgemeinsten Grundsätze auseinandergehen, aber alle kommen darin überein, daß sie viele Handlungen als gut, andere als schlecht ansehen, und daß sie diejenigen loben, welche die ersteren vollbringen, die letzteren unterlassen, und die anderen tadeln. Wir mögen gehen, wohin wir wollen, nach Asien oder Amerika oder Afrika, wir mögen mit Menschen zusammenkommen, deren Anschauungen sonst himmelweit von den unsrigen verschieden sind: so können wir doch gleich mit ihnen über die sittliche Ordnung, über gut und bös reden. Wir fühlen gleich, daß wir auf gemeinsamem Boden stehen, daß die Sittlichkeit nicht etwas an nationale Schranken und Gewohnheiten Gebundenes, sondern etwas wesentlich Internationales, eine allgemein menschheitliche Angelegenheit ist. Dies gilt nicht bloß in Bezug auf die Culturvölker, sondern auch in Bezug auf die am meisten verwahrlosten Naturvölker, wenn man sich nur in Sprache und Darstellung ihrem Bildungsgrade anzupassen versteht[2].

Wie ließe sich diese Thatsache erklären, wenn der Unterschied zwischen gut und bös eine bloße Erfindung oder frei gewollte Einrichtung der Menschen wäre? Es ist ein unumstößlicher Grundsatz jeder gesunden Philosophie: eine allgemeine, immer und überall wiederkehrende Erscheinung verlangt auch eine allgemeine, überall vorhandene Ursache. Eine solche Ursache kann aber in

---

[1] Diogen. Laert. IX, 83: Sextus Empiricus, Pyrrho III, 169. Vgl. auch Locke, Essay concern. hum. understand. I, 3, 9.

[2] Wir verweisen auf den Anhang, wo wir eingehend den Beweis für die hier behauptete Allgemeinheit der sittlichen Ideen erbringen. Sehr schön sagt Cicero (De finib. bon. et mal. V, 22): Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua nihil intersit, non tamen diligat? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? an obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus?

serem Falle nur der objective, in der Natur selbst gegründete Unterschied ischen gut und bös sein.

Wenn alle Menschen den Honig süß, den Wermuth bitter, den Stein hart, Sammet weich nennen, so zweifelt niemand daran, daß wir es hier nicht mit m willkürlichen Urtheile zu thun haben, sondern mit einem in der Natur selbst ründeten Unterschied. Warum sollte dies in Bezug auf gut und bös anders sein?[1] mag infolge anormaler subjectiver Anlage einmal ein Irrthum vorkommen und ıand süß oder bitter, hart oder weich nennen, was nicht so ist. Aber kein Vernünf- r wird wegen solcher Irrthümer bestreiten, daß der Unterschied unserer Urtheile über ch und hart, bitter und süß im allgemeinen in der Natur der Dinge begründet Dasselbe gilt auch in Bezug auf die bei allen Menschen wiederkehrende Unter- idung von gut und bös. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, ; wir allgemein Eigenschaften in die Dinge hineintragen, die ihnen nicht zukommen; ; wir nicht die Dinge für gut und bös halten, weil sie es in der That sind, dern umgekehrt, daß sie bloß gut und bös sind, weil wir sie dafür halten. ırch eine solche Behauptung wäre aber dem vollständigen Skepticismus Thür und or geöffnet.

Uebrigens erstreckt sich die allgemeine Thatsache, auf die wir uns be- sen, nicht bloß auf die abstracte Unterscheidung von gut und bös, sondern ch auf nicht wenige, schon mehr ins Einzelne gehende Grundsätze. Wo gäbe ein Volk, das den Vaterlandsverrath, die schnöde Mißhandlung der Eltern, ı Mord eines unschuldigen Freundes, den muthwilligen Vertragsbruch nicht : etwas Verwerfliches, Tapferkeit dagegen, Biederkeit, Keuschheit, Kindes- be, Dankbarkeit für etwas Lobenswerthes, Schönes hielte?[2] Wie ließe sich s erklären, wenn es keinen in der Natur der menschlichen Handlungen selbst gründeten Unterschied gäbe?[3]

Diese Thatsache wird noch beweiskräftiger, wenn man bedenkt, wie viele ölker ihren Göttern die gröbsten sittlichen Verirrungen, wie Ehebruch, Blut- ıande, Betrug u. dgl., andichteten. Man denke nur an die Götter der Phö- cier, an die ärgerlichen Liebeshändel Jupiters, der Venus und der übrigen chtlebigen Bewohner des Olymp. Wie nahe lag es da, an den Menschen entschuldigen, was an den Göttern gepriesen wurde. Und doch, alle Aus- schweifungen der Götter waren nicht im Stande, die Ueberzeugung von der Ver- erflichkeit dieser Handlungen zu erschüttern — ein Beweis, wie sehr dieselbe der Natur der Dinge begründet ist.

Ja noch mehr. Wenn die Behauptung wahr wäre, die sittlichen Ideen ien auf dem Wege der Erfahrung entstanden oder den thatsächlichen uständen entnommen worden, müßten dann nicht die sittlichen Ideen

---

[1] Cf. Cicero, De Leg. I, 16: Communis intelligentia notas nobis res efficit ısque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *aec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.* Nam nec boris nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine), in opinione ta est, sed in natura. Quod si ita est, honesta quoque et turpia natura diiudi- ında sunt.

[2] Schon Cicero (De Leg. I, 11) fragt: Quae autem natio non comitatem, enignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit; quae superbos, ıae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?

[3] Man sehe den Anhang.

mit den sittlichen Zuständen, deren Reflex sie nach der gegnerischen Ansicht sind, stets in voller Harmonie stehen? Und doch, was sagt uns die Geschichte? Die Geschichte der Menschheit ist eine fast ununterbrochene Kette von Verletzungen der sittlichen Ordnung, eine beständiger Kampf zwischen gut und bös, in dem das erstere nur zu häufig unterliegt. Unzählige Male sehen wir auf fast jedem Blatte der Geschichte die Ungerechtigkeit auf dem Throne und die Unschuld auf dem Schafott. Wie ein breiter Strom wälzt sich das Verbrechen in immer wechselnden Gestalten durch die Jahrhunderte. Gleich der Erstgeborene Adams erschlägt seinen Bruder, und nach wenigen Generationen sehen wir das Menschengeschlecht in seiner großen Mehrheit in einem Sumpfe sittlicher Verkommenheit; und so geht es durch die Geschichte hinab bis auf unsere Tage. Die Unschuld unterliegt, die Gewalt und List triumphirt. Welches sind also die Thatsachen, die zu den sittlichen Urtheilen führten, die wir in Wirklichkeit bei allen Völkern vorfinden?

Wird man sagen, man habe nur auf Grund der guten Thaten und Zustände die sittlichen Ideen gebildet? Aber dann bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreise. Man setzt die Begriffe voraus, deren Ursprung man erklären will.

Aber die Geschichte ist doch die Lehrmeisterin der Menschheit? Ja wohl, aber nur unter Voraussetzung allgemeiner theoretischer und praktischer Grundsätze, an denen die Thatsachen gemessen und gewürdigt werden. Es ist uns keinen Augenblick zweifelhaft: wenn einer unserer Gegner eine Weltgeschichte schriebe, so würde er die Thaten, die ihm schon in den frühesten Zeiten begegnen, sittlich beurtheilen, die einen gut, edel, großmüthig, gerecht nennen, die anderen als ungerecht, gemein, böse verwerfen. Wie könnte er das, wenn er nicht in seinem Geiste einen sichern Maßstab sittlicher Beurtheilung hätte, der sich nicht nach den Thatsachen richtet, sondern nach dem sich die Thatsachen richten müssen?

2. Allein, so entgegnet man, erfordern denn „die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen nicht jede ihre besondere Moral“?[1] Das concrete Leben ist ja so mannigfaltig und wechselnd, wie sollten sich da die sittlichen Forderungen im einzelnen nicht ganz verschieden gestalten?

Daß viele sittliche Forderungen im einzelnen sehr verschieden sein können, geben wir gerne zu. Aber die Moral besteht zunächst nicht in diesen concreten Forderungen, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen. „Du sollst Vater und Mutter ehren und lieben“, ist ein allgemeines Gebot, das immer und überall gilt und in dieser Form von Zeit und Ort und Umständen unabhängig ist. Was in den besonderen concreten Fällen dieses Gebot von den einzelnen Menschen verlangt, kann sich nach den Umständen der Person, des Alters, der Zeit u. s. w. sehr ändern, aber das Gebot selbst bleibt unverändert. Und weil die Moral zunächst in diesen allgemeinen Gesetzen besteht, so ist auch die Moral, die Sittenlehre allgemeingiltig.

Was würde man zu diesem Beweise sagen: In Bezug auf die Menschen gibt es keine allgemeine Statik und Dynamik; denn infolge der verschiedenen Leibesbeschaffenheit haben die Menschen den Schwerpunkt nicht an derselben Stelle, und die Muskelkraft und Gelenkigkeit der Glieder ist auch bei verschiedenen Individuen ganz anders geartet?

---

[1] Paulsen a. a. O. S. 11.

Wohl jedem würde eine solche Beweisführung ein Lächeln abnöthigen. Warum? Weil die Statik und Dynamik in den allgemeinen Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung bestehen, nicht aber in den concreten Anwendungen, zu denen man auf Grund dieser Gesetze im einzelnen Falle kommt. Die allgemeinen Gesetze bleiben sich aber überall gleich.

„Wie für den Engländer und Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik." [1] Selbst wenn wir diesen Vergleich der Ethik mit der Diätetik vollständig gelten ließen, so würde daraus nicht folgen, daß es keine allgemeingiltige Moral gebe; denn auch die wissenschaftliche Diätetik vermag gewisse allgemeine, für alle Menschen giltige Regeln aufzustellen. Trotz aller örtlichen, zeitlichen und persönlichen Verschiedenheit ist der menschliche Organismus im wesentlichen überall derselbe. Die Zusammensetzung und Einrichtung des Gehirns, des Auges, des Herzens, der Lunge, des Blutes, der Verdauungsorgane, der Nerven, Muskeln u. s. w. ist beim Engländer im wesentlichen keine andere als beim Chinesen, Neger oder Indianer. Ueberall bedarf, wie Paulsen selbst hervorhebt, der Organismus der Nahrung, der Ruhe, der Bewegung, des Sauerstoffes und in Bezug auf die Ernährungsmittel ein gewisses Maß von Eiweißstoffen, Fetten, Wasser u. s. w.

Wenn sich sogar für das leibliche Leben, das doch von den äußeren Bedingungen so sehr abhängt, allgemeingiltige Regeln aufstellen lassen, um wie viel mehr für das sittliche Leben, das vor allem in den Bethätigungen des Willens besteht und von Zeit und Ort viel unabhängiger ist. So bleibt z. B. das Verhältniß des Menschen zu Gott überall dasselbe, ebenso das wesentliche Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinesgleichen. Mag einer ein Deutscher oder Spanier, ein Perser oder Mongole, ein Papuaner oder ein Buschmann sein, er hat in gleicher Weise die allgemeine Pflicht der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Liebe zu Eltern und Kindern, der Wahrhaftigkeit und Treue, der Furcht und Liebe Gottes. Es ist gerade die Aufgabe der Moralphilosophie, zu zeigen, welche Pflichten sich nothwendig aus der Natur des Menschen, je nach den verschiedenen Lagen, in denen er sich befinden mag, ergeben.

3. Nicht minder als die offenkundige Thatsache, daß alle Menschen zwischen gut und bös, Tugend und Laster unterscheiden, sprechen gegen den Moralskepticismus die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen er führt.

a) Ist der letzte Grund des Unterschiedes zwischen sittlich gut und bös das menschliche Gesetz oder Gebrauch und Herkommen u. dgl., so folgt, daß kein Gesetz, keine Sitte, kein Gebrauch mehr unsittlich oder sittlich verwerflich sein kann. Auch die schlechteste Handlung: Mord, Diebstahl, Meineid, Vaterlandsverrath, Blutschande, Ehebruch, Betrug, kann dann sittlich gut und lobenswerth werden, wenn sie durch Sitte oder Gesetz vorgeschrieben wird. Wohl niemand wird aber eine so haarsträubende Folgerung für zulässig erachten. Also muß auch der Vordersatz unrichtig sein, aus dem sie sich nothwendig ergibt [2].

---

[1] Paulsen, System S. 12.

[2] Mit scharfer Ironie geißelt schon Cicero den Irrthum des Moralskepticismus in folgenden treffenden Worten (De Leg. I, 16): Si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt,

Ein menschliches Gesetz, das von der zuständigen Behörde erlassen ist, kann nur unter der Voraussetzung jemals unsittlich und verwerflich sein, daß es eine über dem menschlichen Gesetz stehende, für alle Zeiten und Orte giltige Richtschnur des Guten und Bösen gibt. Wer eine solche Norm läugnet, hat nie das Recht, ein bestehendes Gesetz verwerflich oder sittlich bös zu nennen. Sobald er gefragt würde, warum er denn ein bestehendes Gesetz als sittlich schlecht verwerfe, müßte er sich auf höhere, allgemeingiltige Grundsätze berufen und damit seinen Standpunkt aufgeben. Da nun der Moralskepticismus eine solche höhere Norm nicht anerkennt, so muß er jedes bestehende Gesetz, mag es noch so unsinnig und vernunftwidrig sein, als sittlich gut und recht anerkennen. Damit setzt er sich aber mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch. Jedermann redet von sittlich guten und schlechten, gerechten und ungerechten Gesetzen und anerkennt damit stillschweigend einen allgemeinen Maßstab des Sittlichen, dem sich die menschlichen Gesetze unterzuordnen haben.

In der That, wer würde das Gesetz Nabuchodonosors, eine goldene Statue anzubeten, nicht ungerecht und unsittlich nennen? Wer würde ein Gesetz nicht verwerflich finden, das einem Dictator gestattete, jeden Beliebigen ohne Anklage und Proceß hinzurichten, seinen Officieren nach Willkür die Ehre der Frauen preiszugeben, jedem sein Eigenthum wegzunehmen u. dgl.? Man sage nicht, daß heute dergleichen Gesetze nicht mehr vorkommen. Es genügt, daß sie möglich sind und von unseren Gegnern nicht als ungerecht verurtheilt werden dürfen. Was übrigens in unserer Zeit noch möglich ist, beweisen die große französische Umwälzung von 1789 und die Pariser Commune von 1871, die gehässigen Gewaltmaßregeln in Russisch-Polen und anderwärts.

Das vom Gesetze Behauptete gilt in gleicher Weise vom Herkommen, von der Sitte, den Gebräuchen, der öffentlichen Meinung u. s. w. Auch diese unterstehen höheren Normen. Die Sitten sind so wenig der letzte Grund des sittlich Guten und Bösen, daß sie sich selbst nach höheren Grundsätzen richten müssen, um gut und zulässig zu sein. Nach uralter Sitte wurden vor der englischen Herrschaft in Indien die Frauen der Brahminen mit den Leichen ihrer Männer verbrannt. Hat das Alter oder die öffentliche Meinung diese Sitte zu einer guten, lobenswerthen gemacht? Ebendaselbst herrscht die Sitte, daß die Mädchen in frühester Kindheit verlobt werden und nach dem Tode ihres Bräutigams, mag dieser noch so früh eingetreten sein, sich nicht mehr verheiraten dürfen, sondern wie Sklavinnen in der rohesten und grausamsten Weise mißhandelt werden, bis der Tod sie von ihrem elenden Dasein befreit. Bei den Japanern war es bis in die neueste Zeit in den besseren Ständen Sitte, sich wegen gekränkter Ehre durch den Harakiri (Bauchaufschlitzen) das Leben zu nehmen. Bei den Wilden herrschte in früherer Zeit die Sitte, durch Menschenopfer ihre großen Feste zu verherrlichen. Waren diese von der öffentlichen Meinung gestützten Gebräuche sittlich zulässig und lobenswerth? Wohl niemand wird eine solche Behauptung wagen. Gestehen wir also, daß die Unterscheidung von gut und bös in Bezug auf viele Handlungen nicht von der Willkür der Menschen abhängt, sondern einen tiefern Grund hat.

b) Die meisten unserer Gegner treten auch durch ihr Läugnen des natürlichen Unterschiedes zwischen gut und bös in Widerspruch mit sich selbst.

---

habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus.

Denn bei der Untersuchung, was gut und bös sei, antworten die allermeisten, z. B. Laas, Paulsen, Ihering, gut sei dasjenige, was das eigene oder gemeinsame Wohl fördere, bös hingegen, was ihm hinderlich sei. Nun gibt es aber sehr viele Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von Gesetz oder Uebereinkunft dieses Wohl fördern oder hindern. Dem allgemeinen Wohl sind Mord, Betrug, Ehebruch ebenso hinderlich als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit förderlich, ja nöthig. Aehnlich ergeht es allen anderen Moralskeptikern. Sobald sie die einzelnen sittlichen Grundsätze entwickeln wollen, greifen sie auf ein in der Natur des Menschen selbst gelegenes Princip zurück und gerathen dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

c) Der Moralskeptiker muß folgerichtig, wie schon früher angedeutet wurde, die Möglichkeit einer Moralphilosophie läugnen, kann also keine Moralphilosophie schreiben, ohne sich offen zu widersprechen. Die Philosophie hat es mit dem Nothwendigen, Allgemeinen und Unwandelbaren zu thun. Der Moralphilosoph ist nicht ein Geschichtschreiber, der uns sagt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten über gut und bös gedacht haben. Er will vielmehr allgemeingiltige, nothwendige Grundsätze aufstellen, an die sich die Menschen halten sollen, mögen sie wollen oder nicht. Wenn es nichts in der Natur der Dinge Enthaltenes gibt, was alle anzuerkennen verpflichtet sind, und was nach Jahrhunderten ebenso wahr bleibt, als es heute wahr ist und von jeher wahr gewesen ist, und was uns als unverrückbarer Maßstab bei Beurtheilung jeden menschlichen Handelns dient, so kann von Moralphilosophie keine Rede sein. Stillschweigend setzen auch die Moralskeptiker immer voraus, daß viele Grundsätze allgemein für alle Menschen gelten. Denn sie bezeichnen viele Handlungen, denen wir bei manchen Völkern des Alterthums oder bei den Wilden begegnen, als sittlich verwerflich. Wie alle anderen Menschen, reden auch sie von sittlicher Verwilderung oder Verderbtheit dieser Völker und stimmen in den allgemeinen Tadel solcher Zustände ein. Setzt das nicht voraus, daß nach ihrer Ansicht die genannten Völker nicht so gelebt haben, wie sie hätten leben sollen? daß auch sie verpflichtet waren, ihr Leben nach den Grundsätzen einzurichten, deren Nichtbeobachtung man ihnen vorwirft? Wenn wir die groben Ausschweifungen der Phönicier oder der ehemaligen Kariben tadeln, so hätte das keinen Sinn, wofern wir nicht der Ansicht wären, es sei ihre Pflicht gewesen, ihr Leben anders einzurichten, also nach den Grundsätzen zu leben, die wir als Maßstab zur Beurtheilung ihres Lebens gebrauchen.

4. Der innere Grund, warum die sittlichen Grundsätze nicht von menschlichen Gesetzen oder Gewohnheiten abhangen können, ist, weil die Gutheit einer Handlung in der Beziehung der Angemessenheit derselben zu der Natur des Handelnden besteht. Das Gute ist das Begehrenswerthe. Begehrenswerth kann aber für ein Ding nur sein, was seiner Natur entspricht oder angemessen ist. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach der Natur des Menschen angemessen oder widersprechend sind. Und weil der Mensch trotz aller zufälligen Veränderungen immer und überall dieselbe Natur behält, so ist auch diese Angemessenheit oder Unangemessenheit eine allgemeine, von Zeit und Ort unabhängige, überall wiederkehrende. Der Mensch ist für Gott geschaffen, um ihn zu verherrlichen und in Liebe zu besitzen, deshalb

ist ihm alles gut und angemessen, was ihn zur Erkenntniß und Liebe Gottes antreibt, das Gegentheil aber, wie Gotteshaß, Gotteslästerung, Verachtung Gottes u. dgl. unangemessen, schlecht. Der Mensch ist ferner ein vernünftiges, zum gesellschaftlichen Leben mit anderen seinesgleichen veranlagtes und bestimmtes Wesen. Nun gibt es wiederum viele Handlungen, die ihrer Natur nach dieser Bestimmung zuwiderlaufen, also dem Menschen nicht gut oder angemessen sein können, und zwar unabhängig von Gesetz und Gewohnheit. Doch die weitere Ausführung dieses Beweises werden wir weiter unten bei Darlegung der wahren Norm des sittlich Guten bringen.

Zweiter Artikel.

Der Moralpositivismus des göttlichen Willens.

§ 1.

Die Lehre der theonomen Moralpositivisten.

Die zweite Klasse der Moralpositivisten leitet den Unterschied zwischen gut und bös nicht von menschlicher Satzung, sondern vom freien Willen des Schöpfers ab. Ihr zufolge ist der letzte Grund, warum z. B. Mord und Meineid sittlich verwerflich sind, im freien Verbote Gottes zu suchen. Sie leitet also nicht bloß die Verpflichtung vom freien Willen Gottes ab, sondern sieht ganz allgemein in der freien Willensäußerung Gottes den tiefsten Grund, warum etwas gut oder bös ist.

Die ersten bedeutenderen Vertreter dieser Ansicht sind wohl der Nominalist Wilh. von Occam († 1347)[1] und der Kanzler der Pariser Universität Joh. Gerson († 1429)[2]. Mehr Anhänger hat sie im 17. und 18. Jahrhundert gefunden. Namentlich wurde Descartes durch seine Ansicht, daß alle Wesenheiten der Dinge im freien Willen Gottes ihren letzten Grund hätten, zur Annahme geführt, dieser Wille sei auch der letzte Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös[3]. Ihm folgte Sam. Pufendorf[4] (1632—1694), der das Gesetz als die höchste Norm des Sittlichen ansieht, und da das Gesetz vom Willen Gottes abhängt, in diesem den letzten Grund der Unterscheidung zwischen gut und bös erblickt. Von da an ist der theonome Moralpositivismus unter den deutschen Moralphilosophen lange herrschend geblieben. Wir nennen z. B. die Commentatoren des H. Grotius: J. A. Osiander, Gronovius[5] und H. Coccejus; ferner Hertz in seinen Anmerkungen zu Pufendorfs „Naturrecht", vor allen aber Aug. Crusius[6].

---

[1] In 2. Sentent. q. 19 ad 3 et 4.

[2] De vita spir. lect. 1. coroll. 10 et 11. Nicht selten wird auch Scotus zu den Moralpositivisten gezählt; doch mit Unrecht. Er behauptet ausdrücklich, daß es Handlungen gebe, die unabhängig von jedem göttlichen Verbot schlecht und verwerflich seien. Cf. In 3. dist. 37 q. 1. [3] Medit. de prima philosoph. Resp. VI. n. 6.

[4] De iure naturae et gent. l. I. c. 2 § 6.

[5] Zur Behauptung des Grotius, Gott könne ebenso wenig das seiner Natur nach Schlechte gut machen, als er bewirken könne, daß zweimal zwei nicht vier seien, bemerkt Gronovius, das komme daher, weil es Gott einmal anders beschlossen habe (In l. I. Grot. De iure belli et p. c. 1 § 10).

[6] Anweisung, vernünftig zu leben (1744) § 175, S. 250.

Scheinbar stimmen auch einige katholische Moralphilosophen aus dem vorigen ihrhundert mit den Genannten überein, so z. B. J. Schwarz in seinem um= igreichen Werke über das Natur= und Völkerrecht[1]. Doch in Wirklichkeit deren Ansicht eine ganz andere. Schwarz gibt ausdrücklich zu, daß viele undlungen von Gott verboten werden mußten, weil sie der rechten :dnung widersprechen[2]; aber er meint, erst durch das Verbot Gottes er= lte eine Handlung ihre eigentliche sittliche Schlechtheit im strengen Sinne des ortes, jene sittliche Schlechtheit nämlich, die wir zu meiden unbedingt ver= ichtet sind. Das ist aber eine Frage, die von der unsrigen hier weit ver= ieden ist.

Ganz unrichtig ist die Behauptung oder stillschweigende Voraussetzung, : man bei neueren Schriftstellern zuweilen begegnet, der Moralpositivismus ; göttlichen Willens sei lange Zeit unter den katholischen Philosophen und eologen die herrschende Ansicht gewesen[3]. Die Unrichtigkeit dieser Annahme)t schon daraus hervor, daß es in der Scholastik fast allgemein als stehender :undsatz galt: Viele Handlungen sind nicht deshalb böse, weil sie verboten d, sondern sind verboten, weil sie böse sind[4]. Der Fürst der Scholastiker derlegt ganz ausdrücklich die Ansicht, alle Handlungen seien bloß deshalb se, weil sie durch das göttliche Gesetz verboten seien[5]. Gerade deshalb, il das Naturgesetz verbietet, was seiner Natur nach böse ist, kann nach seiner ısicht Gott das natürliche Sittengesetz nicht abändern, ja nicht einmal davon eigentlichen Sinne dispensiren[6]. Schon vor Thomas hatte der hl. Augustin selbe Ansicht ausgesprochen[7]. Den beiden großen Lehrern folgte zu allen iten die überwiegende Mehrheit der Scholastiker, selbst unter den Nominalisten[8].

§ 2.

iderlegung des Moralpositivismus des göttlichen Willens.

In Uebereinstimmung mit unseren Gegnern geben auch wir zu, daß manche ındlungen bloß deshalb böse sind, weil sie von der rechtmäßigen Autorität n Zweck des Gemeinwohls verboten wurden. Wenn z. B. die kirchliche origkeit an einem Festtage Enthaltung von knechtlicher Arbeit befiehlt, so ist se Arbeit an dem bestimmten Tage nicht ihrer Natur nach, sondern bloß shalb böse, weil sie von der rechtmäßigen Obrigkeit untersagt wurde. In

[1] Institutiones iuris universalis naturae et gent. Augustae 1743. p. I. tit. 1. str. 4 § 1.

[2] L. c. Resp. 3.

[3] W. Wundt, Ethik. 2. Aufl. S. 308. Ahrens, Naturrecht I, 94. Spencer, atsachen der Ethik S. 54. Ziller (Allgemeine philos. Ethik. 1886. S. 43) behauptet, ch der Scholastik und den Jesuiten sei „gut bloß darum gut, weil Gott es wolle".

[4] Multa non sunt mala quia prohibita, sed prohibita quia mala. Cf. Suarez, : bonit. et malit. actuum hum. disput. 7 sect. 1. Lessius, De divin. perfect. 13 n. 186. Laymann, Theol. mor. l. 1 tract. 3 c. 1.

[5] S. Thom. C. Gentil. III, 129.

[6] Summa theol. 1. 2. q. 100 a. 8.

[7] De libero arbitrio l. I. c. 3 n. 6 und besonders c. 6 n. 15. Migne, Patrol. . t. 32 col. 1229.

[8] Cf. Suarez l. c. disp. 7 sect. 1. G. Biel, In 3. dist. 37 q. unica a. 2.

gleicher Weise kann auch Gott etwas verbieten, was seiner Natur nach sittlich gleichgiltig ist.

Wir behaupten ferner nicht, daß alle Eigenschaften, die wir thatsächlich dem sittlich Guten oder Bösen zuschreiben, vom göttlichen Gebot unabhängig seien. Wir geben gerne zu, daß nicht bloß die Verpflichtung und die Verdienstlichkeit, sondern auch der sittliche Vollwerth der Handlungen durch das ewige Gesetz Gottes bedingt sind. Unsere Behauptung ist also bloß: auch abgesehen von jedem göttlichen Verbote seien manche Handlungen schon aus sich und ihrer Natur nach böse, so daß sie gerade deshalb nothwendig von Gott verboten werden mußten.

1. Als ersten Beweis gegen die Anhänger des theonomen Moralpositivismus können wir den schon oben S. 139 an vierter Stelle gegen den Moralskepticismus geltend gemachten anführen. Worin auch immer die Norm des Sittlichen bestehen möge, es gibt viele Handlungen, die ihrer Natur nach dem Menschen unangemessen sind und der rechten Ordnung widersprechen. Wie alles andere, mußte Gott auch den Menschen zu seiner Verherrlichung erschaffen. Nie und nimmer kann er also, ohne aufzuhören weise zu sein, ihm Handlungen befehlen, die ihn ihrer Natur nach an der Erreichung seines Zieles hindern. Nun aber gibt es viele Handlungen, die ihrer Natur nach den Menschen von diesem Ziele abwenden. Solche Handlungen sind z. B. Verachtung Gottes, Gotteslästerung, Anbetung der Geschöpfe.

Aehnliches gilt in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu anderen seinesgleichen. Er ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen. Was also das gesellschaftliche Leben unmöglich macht oder sehr erschwert, kann ihm nicht angemessen oder gut sein. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach ein gesellschaftliches Leben, wie es sich für vernünftige Wesen geziemt, unmöglich machen, wie Mord, Diebstahl, Ungehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit. Also kann auch Gott nicht, ohne unweise zu verfahren, derartige Handlungen gebieten.

Die meisten unserer Gegner gehen stillschweigend von der Voraussetzung aus, die Wesenheiten der Dinge hätten ihren letzten Grund im freien Willen Gottes. Das ist aber unrichtig. Daß ein Kreis nicht viereckig sein könne, hängt nicht vom Willen Gottes ab. Ebenso sieht Gott vor jedem Willensact, daß der Mensch ein vernünftigsinnliches Wesen ist, und daß es ihm als Geschöpf nothwendig zukomme, seinen Schöpfer und Herrn zu lieben und zu verehren. Gottes weiser Wille kann deshalb auch nie wollen, daß der Mensch nicht als vernünftiges Wesen lebe und als Geschöpf nicht Gott seinen Herrn liebe und verehre. Wenn Gott je freiwillig darauf verzichten könnte, letztes Ziel aller Dinge zu sein, wäre er auch nicht mehr der unendlich Vollkommene.

2. Ist nur dasjenige gut und bös, was Gottes freier Wille dazu gemacht hat, so folgt, daß die Menschen nur durch positive Offenbarung erfahren können, was gut und bös ist. Daraus würde weiterhin folgen, daß alle diejenigen, welche mit oder ohne Schuld die positive Offenbarung nicht kennen, nicht im Stande seien, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, ein sittlich geordnetes Leben zu führen und dadurch ihr Endziel zu erreichen. Es würde

endlich folgen, die positive Offenbarung sei unumgänglich nothwendig. Diese Folgerungen sind aber nicht annehmbar und würden wohl von den meisten Gegnern nicht zugegeben werden.

Man könnte einwenden, unsere praktischen Urtheile über gut und bös seien eine Theilnahme am ewigen göttlichen Gesetze oder eine Ausstrahlung desselben. Das ist richtig, aber es kehrt gleich die Frage wieder: wie kommen wir zu diesen praktischen Urtheilen? Wir können das ewige Gesetz nicht in sich selbst direct schauen, ebenso wenig sind uns diese Urtheile angeboren; wir schöpfen sie vielmehr mittelbar oder unmittelbar aus der Erfahrung. Wie können wir also ohne Offenbarung erkennen, was geboten oder verboten sei, wenn der Unterschied zwischen gut und bös von dem freien Willen Gottes abhängt?

3. Die Anhänger des theonomen Moralpositivismus glauben, es würde der göttlichen Vollkommenheit Eintrag thun, wenn man nicht die ganze sittliche Ordnung vom freien Willen Gottes abhängig machte. Aber weit entfernt, durch diese Ansicht die göttliche Vollkommenheit zu erhöhen, zerstören sie dieselbe, indem sie Gott das Attribut der Heiligkeit rauben. Gottes Heiligkeit besteht darin, daß sein Wille wesentlich nur das Gute und Rechte wollen kann. Sie setzt also eine der freien Wahl Gottes nicht unterstehende, ewige Richtschnur alles freien Wollens voraus, eine Richtschnur, mit der der göttliche Wille selbst nicht frei, sondern nothwendig übereinstimmt, so daß gerade in dieser nothwendigen Uebereinstimmung Gottes Heiligkeit besteht.

Was bleibt nun von dieser Heiligkeit in der Ansicht unserer Gegner übrig? Nichts. Auf die Frage: Warum ist Gottes Wille unendlich heilig? gibt es nach ihr gar keine Antwort. Höchstens kann man antworten: Gottes Wille ist heilig, weil er will, was er will. Dieser Heiligkeit kann sich aber auch der schlechteste Mensch rühmen.

Es muß also eine objective, unveränderliche, über alle Zeiten und Orte erhabene, nicht nur vom Willen der Menschen, sondern auch vom freien Willen Gottes unabhängige Richtschnur des sittlich Guten und Bösen geben[1]. Welches diese Norm sei, haben wir jetzt zu bestimmen.

---

[1] Alles Obige stand schon in der ersten Auflage dieses Werkes. Trotzdem schrieb ein Recensent in der „Frankfurter Zeitung" 1891, Nr. 30, 3. Morgenblatt: „Selbstverständlich lehrt der Herr Pater die heteronome Moral, d. h. für ihn ist die Quelle der Pflicht, die von der Moral gelehrt wird, das Gebot Gottes, eine Theorie, die von der Kritik (!) niemals anerkannt werden kann. Ja, wenn auf eine zweifellose Art constatirt werden könnte, was denn Gott gebietet!" Nun, auf diese Frage haben wir eine sehr eingehende Antwort gegeben, und zwar ohne uns auf die „Kirche" zu berufen, wie der Recensent fälschlich behauptet. Wir haben überhaupt die Kirche gar nicht erwähnt und rein philosophisch aus der Natur des Menschen nachgewiesen, was gut und böse sei und folglich dem Mensch von seinem Schöpfer als Pflicht auferlegt sei. Der Recensent hat offenbar unsere diesbezüglichen Ausführungen gar nicht gelesen.

Viertes Kapitel.

Die falschen und ungenügenden Normen der Sittlichkeit.

Erster Artikel.

Begriff und allgemeine Eintheilung der sittlichen Normen.

Unter Norm des sittlich Guten, die auch kurzweg Norm der Sittlichkeit oder sittliche Norm (Sittennorm) heißt, versteht man ein Merkmal oder Kennzeichen, an dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden können. Wir wünschen aber nicht bloß eine materiale Norm, die uns nur zeigt, was sittlich gut ist, sondern eine formale Norm, die uns zugleich den innern Grund angibt, warum die eine Handlung gut ist, die andere nicht. Denn wir wollen nicht bloß wie immer das Gute vom Bösen unterscheiden lernen, sondern wir wollen sein innerstes Wesen ausfindig machen [1]. Die formale Sittennorm wird auch vielfach Moralprincip genannt [2].

Die Zahl der schon von verschiedenen Seiten aufgestellten sittlichen Normen ist eine fast unübersehbare. Bevor wir deshalb an die Besprechung der wichtigsten derselben im einzelnen herantreten, halten wir es für zweckmäßig, eine allgemeine, übersichtliche Eintheilung vorauszuschicken.

Wenn wir vom Moralpositivismus absehen, so lassen sich die Moralprincipien füglich in zwei Klassen eintheilen: in innere und äußere Moralprincipien, je nachdem der Maßstab des Sittlichen in der Natur des Menschen selbst oder außerhalb derselben gesucht wird.

1. Fragen wir, warum eine Handlung das Prädicat gut verdient, so antworten die Anhänger der äußeren Moralprincipien: weil sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt oder weil sie nützlich ist zur Erreichung irgend eines Zweckes. Dient die Handlung zur Erreichung dieses Zweckes nicht, ja ist sie demselben schädlich, so wird die Handlung gleichgiltig oder schlecht.

Man kann diese äußeren Moralprincipien unter dem gemeinsamen Namen des Utilitarismus im weitesten Sinne zusammenfassen, weil sie alle die sittliche Gutheit der Handlung in irgend einer Art von Nützlichkeit in Bezug auf einen höchsten Zweck erblicken.

Je nach der Verschiedenheit des aufgestellten äußern Zweckes lassen sich die utilitaristischen Systeme in den Eudämonismus (Glückseligkeitslehre) und den Evolutionismus (Culturfortschrittslehre) eintheilen. Der Eudämonismus sieht das oberste Ziel des sittlichen Handelns im Glück (εὐδαιμονία) [3].

---

[1] Eine solche materiale Norm des sittlich Guten ist z. B. der Wille Gottes. Denn sobald ich etwas als Gottes Willen erkenne, weiß ich auch untrüglich, daß es sittlich gut ist.

[2] Andere verstehen unter Moralprincip den obersten und allgemeinsten Satz, der angibt, was gut und böse sei, und aus dem sich alle Regeln des sittlichen Handelns herleiten lassen. Das Moralprincip in diesem Sinne ist nur das in eine allgemeine Satzformel gebrachte Moralprincip in unserem Sinne.

[3] Obwohl das Glück zunächst einen Zustand des Menschen bedeutet, so muß doch dieser Zustand durch ein Gut erreicht werden, welches außerhalb des Menschen liegt. Deshalb rechnen wir den Eudämonismus zu den äußeren Moralsystemen.

Wird unter dem zu erstrebenden Glück das individuelle Glück des Handelnden selbst verstanden, so haben wir den individuellen egoistischen Eudämonismus, der auch Hedonismus (ἡδονή, Lust), Privatutilitarismus oder Moralprincip des eigenen Wohlergehens heißt; versteht man dagegen unter dem Glück dasjenige der gesammten Gesellschaft, so haben wir den universalen oder gesellschaftlichen Eudämonismus, der auch Altruismus oder Socialutilitarismus genannt wird.

Der Evolutionismus stellt die Entwicklung oder den Culturfortschritt der menschlichen Gesellschaft als letzten Zweck und höchste Norm des Sittlichen hin.

2. Die inneren Moralprincipien berücksichtigen nicht die Nützlichkeit der Handlung in Bezug auf einen bestimmten Zweck, sondern das Verhältniß der Handlung zum Handelnden selbst. Die Beziehung der Handlung zu einem äußern Zweck kommt nur insofern in Betracht, als sich dadurch das Verhältniß der Handlung zum Handelnden ändert.

Die inneren Moralprincipien lassen sich wieder eintheilen in subjective und objective. Die inneren rein subjectiven Moralprincipien berücksichtigen bloß die Beziehung der Handlung zu einem subjectiven Erkenntnißvermögen. Gut und bös wird eine Handlung bloß deshalb genannt, weil ein Erkenntnißvermögen des Menschen sie billigt oder mißbilligt. Diese rein subjectiven Moralprincipien werden nach dem Vorgange englischer Schriftsteller heute vielfach unter dem Namen Intuitionismus zusammengefaßt, weil ihnen zufolge der sittliche Charakter einer Handlung gewissermaßen durch unmittelbare Anschauung (Intuition) oder nach Art eines Instinctes wahrgenommen und ausgesprochen wird. Je nach der Verschiedenheit des Erkenntnißvermögens, auf dessen Urtheil man sich beruft, unterscheidet man wieder Vernunft- und Gefühlsprincipien, die wohl auch als Rationalismus und Sensualismus, Verstandes- und Gefühlsmoral bezeichnet werden.

Die inneren objectiven Moralprincipien nehmen die menschliche Natur selbst zur Richtschnur des sittlich Guten. So bezeichnen die Stoiker die leidenschaftslose, vernünftige Natur des Menschen als Norm des Sittlichen; die Leibniz-Wolff'sche Schule dagegen die Vervollkommnung des Handelnden (Perfectionismus); die aristotelisch-scholastische Schule endlich die volle, ganze Menschennatur nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit und ihrer Stellung im Weltganzen. Die zuletzt genannte Ansicht beläßt die Vernunft in ihrer Stellung als subjectives Erkenntnißprincip des sittlich Guten und Bösen. Aber die Handlung wird nicht darum sittlich gut genannt, weil die Vernunft sie billigt, sondern die Vernunft billigt die Handlung, weil sie dieselbe an der vernünftigen Menschennatur mißt und als ihr angemessen erkennt. Sie stellt also kein rein subjectives, sondern ein wahrhaft objectives, unserm Urtheil vorausgehendes Princip auf, das aber nicht außerhalb des Menschen zu suchen ist. Wir halten diese Ansicht für die richtige und werden sie im folgenden Kapitel eingehender entwickeln.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß manche ethischen Systeme sich unter verschiedenen Rücksichten theils den inneren, theils den äußeren Moralprincipien einreihen ließen. Die Moralsysteme durchdringen sich vielfach, und

ein vollständig reines Eintheilungsprincip wird sich wohl schwerlich auffinden lassen. Wir berücksichtigen in unserer Eintheilung nur den am meisten zu Tage tretenden Charakter eines Systems.

Nach dem Gesagten können wir die Eintheilung der Moralprincipien durch folgendes Schema veranschaulichen:

I. **Aeußere Moralprincipien** (Utilitarismus).

1. Moralprincip der Glückseligkeit (Eudämonismus):
   a) Moralprincip der individuellen Glückseligkeit oder Wohlfahrt (individueller Eudämonismus, Privatutilitarismus oder Hedonismus);
   b) Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt (gesellschaftlicher Eudämonismus, Socialutilitarismus oder Altruismus).
2. Moralprincip des Culturfortschrittes (Evolutionismus).

II. **Innere Moralprincipien.**

1. Rein subjective Moralprincipien (Intuitionismus):
   a) Gefühlsmoral:
      α) Moralprincip des sittlichen Gefühls und des moralischen Sinnes;
      β) Moralprincip der Sympathie und des Mitleids;
      γ) Moralprincip des sittlichen Geschmacks.
   b) Verstandesmoral (Kant).
2. Objective Moralprincipien:
   a) das stoische Moralprincip des naturgemäßen Lebens;
   b) das Princip der Selbstvervollkommnung (Perfectionismus);
   c) das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Zweiter Artikel.

Das Moralprincip des individuellen Wohlergehens.

§ 1.

Das Moralprincip der sinnlichen Lust (Hedonismus).

Alle Anhänger des individuellen Wohlergehens oder Eudämonismus kommen darin überein, daß sie die irdische Glückseligkeit oder vielmehr die größtmögliche Summe von Lust von seiten des handelnden Individuums als den obersten Maßstab und Zweck des sittlich Guten ansehen. Es lassen sich aber unter ihnen zwei Richtungen unterscheiden. Die eine betrachtet vorzüglich die sinnliche Lust, und zwar vor allem die sinnliche Lust des Augenblickes, als den höchsten Zweck und Maßstab des sittlich Guten; die andere dagegen berücksichtigt das gesammte irdische Wohlergehen und beurtheilt die einzelne Handlung nach ihrer Beziehung zum Leben als Ganzes.

Die erstere Richtung finden wir schon im Alterthum vertreten durch Aristipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker, welche die augenblickliche Lust, und zwar, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzüglich die sinnliche Lust, als die höchste Richtschnur des Handelns und als das höchste Gut ansah[1]. Die Gesammtheit der vergangenen, gegen-

[1] Cf. Diogen. Laert. II, 8 (87): Ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι.

irtigen und zukünftigen Lustempfindungen bildet nach Aristipp das glückliche ben oder die Glückseligkeit. Die augenblickliche Sinnenlust ist um ihrer selbst llen erstrebenswerth, die Glückseligkeit aber nur wegen der einzelnen Lustpfindungen. Die Lust ist gut, auch wenn sie durch die schimpflichsten Handngen erreicht wird. Der sittliche Werth aller Dinge richtet sich nach der ıst; es gibt also nichts an und für sich Gutes und Böses, nur Gesetz und ewohnheit bestimmen, was gut und böse[1]. Durch letztern Zusatz geräth ristipp in Widerspruch mit sich selbst. Entscheiden nur Gesetz und Gewohnit über gut und bös, so ist die allgemeine Behauptung, die Lust sei der erste Maßstab des Sittlichen, unrichtig.

Verzeiht man vielleicht dem lebensfrohen Hellenen, der mitten unter einem idnischen, dem Sinnengenuß fröhnenden Volke lebte, eine so niedrige Ansicht, kann man nur mit Beschämung gestehen, daß die „aufgeklärten Geister" s vorigen Jahrhunderts sich nicht scheuten, diese mehr für Thiere als für lenschen passende Lehre den christlichen Völkern zu empfehlen. Zu diesen Aufgeklärten" gehört besonders Helvetius († 1771). Dem grob sinnlichen laterialismus entsprechend, dem er huldigte, galt ihm die Sinnesempfindung s die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns. Aus der Scheu vor chmerz und der Liebe zur Lust, diesen beiden Grundtrieben, entspringt nach m die Selbstliebe, das Eigeninteresse, und aus diesem das Verlangen ıch Glück, Macht, Reichthum und Ruhm, weil dies die Mittel sind, um dem chmerz zu entgehen und der Lust habhaft zu werden[2].

Diesen Grundtrieben darf der Mensch nie zuwiderhandeln, nie darf er r Liebe zum Vergnügen entsagen. Selbstverläugnung ist eine Versündigung ı der menschlichen Natur. Die Tugend darf nur dem eigenen Interesse dienen. ie besteht zwar in dem Bestreben, das öffentliche Wohl zu fördern, aber ihre gentliche Triebfeder ist doch nur das Sonderinteresse des Einzelnen. Auf eses Interesse allein muß man die Sittenlehre stützen. Die Gesetze sollen shalb stets mit der Uebung der Tugend Vortheile verbinden, um so die elbstsucht mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen[3].

Das ist die Moral der vollendeten Selbstsucht, und zwar der niedrigen elbstsucht. Gesteht doch Helvetius, die Natur habe, indem sie mit der efriedigung des Geschlechtstriebes die höchste Lust verband, diese Lust zum ächtigsten Princip unserer Thätigkeit machen wollen[4]. Vom gemeinen Marialismus, der im Menschen nur eine Maschine oder ein Thier erblickt, läßt h eine andere Sittenlehre nicht erwarten.

Noch ungescheuter womöglich hat de la Mettrie in seinem berüchtigten uche L'homme machine (1748) die Lust, namentlich die Wollust, als das chste Gut des Menschen hingestellt. Der Verfasser des Système de la ıture (1770), welcher ganz derselben Ansicht huldigt, zieht daraus den folgehtigen Schluß, der Mensch solle durch Selbstmord seinem Leben ein Ende achen, wenn es ihm nicht mehr möglich sei, den Zweck seines Daseins, die dische Befriedigung, zu erreichen[5].

---

[1] Diogen. Laert. II, 8 (93). [2] De l'homme et de son éducation sect. 4 ch. 22.
[3] De l'esprit disc. 1 ch. 4. [4] De l'homme etc. sect. 2 ch. 10.
[5] Système de la nature p. I. ch. 12 et 14.

Wir werden uns nicht lange bei der Widerlegung dieser erniedrigenden Lustlehre aufhalten. Die bloße Darlegung ist die beste Widerlegung. Geht sie doch von der Voraussetzung aus, der Mensch sei ein bloßes Sinnenwesen, dessen hauptsächlichstes Gut niedriger Sinnengenuß bilde. Das heißt den Menschen zum Thier herabwürdigen. Was würde auch aus einer Gesellschaft werden, in der eine solche entwürdigende Lehre zur allgemeinen Herrschaft gelangte!

§ 2.

Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses.

Der Ausdruck „wohlverstandenes Selbstinteresse“ scheint zwar von Helvetius herzurühren, doch eignet er sich weniger zur Bezeichnung der von ihm gelehrten sinnlichen Lustlehre als zur Bezeichnung jener höhern Richtung des individuellen Eudämonismus, der das gesammte irdische Lebensglück des Individuums als das höchste Gut und den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellt.

1. Demokrit († um 350 v. Chr.) bezeichnet das persönliche, individuelle Wohl als das höchste Gut. Jeder ist sich selbst Zweck. Alles tugendhafte Handeln ist nur Mittel zur eigenen Wohlfahrt und deshalb nicht um seiner selbst willen, sondern nur mit Rücksicht auf das eigene Wohl schätzenswerth. Die individuelle Glückseligkeit besteht im Sinne unseres Philosophen im allzeit frohen, zufriedenen Herzen oder in der Wohlgemuthheit (εὐθυμία), in der stets heitern Gemüthsstimmung [1]. Wohl deshalb hat ihm die spätere Zeit den Beinahmen des lachenden Philosophen von Abdera gegeben. Das Mittel zu dieser heitern Gemüthsstimmung ist die Selbstbeschränkung und Genügsamkeit (αὐτάρκεια), welche deshalb die wesentlichste Tugend bildet. Ihr muß sich als Hilfstugend die richtige Unterscheidung und Abschätzung der Vergnügungen beigesellen [2].

2. An die Stelle der Demokritischen, allzeit heitern Gemüthsstimmung tritt bei Epikur († 270 v. Chr.) die größtmögliche Lebenslust als das höchste Gut des Individuums [3]. Die Lust setzt aber Abwesenheit von Schmerz und Unruhe (ἀταραξία) voraus, welche deshalb den Weisen auszeichnen muß. Im Sinne Epikurs haben wir unter Lust nicht bloß die des Körpers, sondern auch die der Seele zu verstehen; ja die letztere gilt als die höhere [4], obwohl die leibliche Lust die Grundlage und den Gegenstand der seelischen Lust bildet, da diese hauptsächlich in der Erinnerung an gehabte sinnliche Vergnügungen besteht [5]. Durch letztere Behauptung nähert sich Epikur allerdings wieder in bedenklicher Weise der Aristippischen Lehre, wenn er auch nicht die augenblickliche Sinnenlust in der Art betont wie die Cyrenaiker.

---

[1] Diogen. Laert. IX, 45.

[2] Vgl. Zeller, Pilosophie der Griechen. 3. Aufl. I, 748. Köstlin, Geschichte der Ethik. 1887. I, 202.

[3] Diogen. Laert. X, 128: Ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

[4] Diogen. Laert. X, 137: Μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς.

[5] Plutarch., Num possit suaviter vivi secund. Epic. 18. Clemens Alex., Stromat. II, 21.

Die Tugend ist nach Epikur nur das Mittel zum größtmöglichen Lebensgenuß. Die Haupttugend ist die Klugheit (φρόνησις), welche die Auswahl der Lüste leitet. Denn jede Lust ist zwar gut, aber nicht immer zu wählen. Man muß sich stets fragen, welche Handlung uns im Ganzen unseres Lebens mehr Schmerzen erspart oder Lust verschafft. Auch Epikur verlangt also vom Weisen Entsagung, aber nur zum Zweck reichern und längern Genusses.

Der Epikureismus stellt sich naturgemäß ein, wo bei hoher äußerer Cultur Religion und Sitte im Niedergang begriffen sind. Es darf uns deshalb nicht wunder nehmen, daß er nicht nur bei den gesunkenen Römern, sondern auch bei den neueren Völkern seit der Glaubensspaltung zahlreiche Vertreter gefunden hat. Gassendi hat zuerst die materialistische Weltanschauung in der Neuzeit wieder aufgebracht[1]. Ihm folgten Spinoza, C. Thomasius und Larochefoucauld. Gassendi faßt die Lehre Epikurs in folgende Grundsätze (canones) zusammen: a) Die Lust, welche von keiner Unlust oder Beschwerde begleitet ist, soll erstrebt werden. b) Die Beschwerde, mit der keine Lust verbunden, ist zu meiden. c) Die Lust, welche eine größere Lust verhindert oder eine überwiegende Unlust verursacht, ist zu fliehen. d) Die Beschwerde, welche eine größere Beschwerde abwendet oder eine größere Lust erzeugt, muß man auf sich nehmen. Spinoza nennt nur dasjenige gut, was der Selbsterhaltung dient, böse dagegen, was der Selbsterhaltung (d. h. dem eigenen Nutzen) schädlich ist. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann mithin nur darin bestehen, unter Leitung der Vernunft das Nützliche zu erstreben, das Schädliche zu fliehen. Die Kraft, die ihn zu dieser Aufgabe befähigt, ist die Tugend. Je entschiedener und allseitiger jemand den eigenen Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. „Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Dinge bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht.“[2] Das Streben nach fremdem Wohl ist jedoch durch das Streben nach dem eigenen Nutzen nicht ausgeschlossen. Denn weil der Mensch dem Menschen am nützlichsten ist, liegt es in seinem Interesse, das fremde Wohl zu fördern. Thomasius bezeichnet als höchste Norm des Sittlichen den Satz: Thue, was das Leben am meisten verlängert und beglückt, meide das Gegentheil davon. Larochefoucauld wagt die Behauptung, Eigennutz sei nicht nur die wichtigste, sondern die einzige Triebfeder unseres Handelns; Selbstlosigkeit sei ein leerer Name, und alle sogenannten selbstlosen Tugenden seien nur verborgene Laster, die Wirkung der Furcht vor zeitlichem Nachtheil oder Einbuße an seiner Ehre[3].

3. Der Hauptvertreter des Epikureismus der Neuzeit ist Jeremias Bentham († 1832). „Epikur“, sagt Bentham, „hat allein unter den Alten das Verdienst, daß er die wahre Quelle der Moral entdeckt.“[4] Damit ist sein Standpunkt gekennzeichnet. Obwohl er als Zweck der öffentlichen Gesetzgebung das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl (Maximisation des Wohls, Minimisation des Elendes) hinstellt, so gilt ihm doch für den Einzelnen

---

[1] S. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. I, 223.
[2] Ethik 4. Thl. Lehrsatz 24. [3] Cf. Carrau, La morale utilitaire p. 93.
[4] Traité de législation. Paris 1802. Ch. 5 p. 29.

das Selbstinteresse als die einzige Triebfeder und der oberste Maßsta des Sittlichen. Der Mensch muß dahin streben, ein möglichst großes Quantu eigenen Wohlseins zu erreichen. Unter Wohlsein (Glück) versteht Bentham d Empfindung von Lust bei Abwesenheit von Schmerz.

Es ist dem Menschen natürlich, ja nothwendig, den Schmerz zu fliehe das Vergnügen zu suchen. Deshalb ist jede Lust an sich gut und soll erstre werden, gleichwie der Schmerz ein Uebel ist, das man meiden soll. Je Handlung, die Lust bereitet, ist gut, jede, die Schmerz verursacht, schlech Irgend einer Lust zu entsagen, wofern es nicht um einer größern Lust wille geschieht, ist verkehrter Ascetismus[1].

Um die schlechten Handlungen besser zu kennzeichnen, unterscheidet er dr Arten von schlechten Wirkungen derselben: Uebel erster, zweiter und dritte Ordnung. Uebel erster Ordnung sind diejenigen, welche unmittelbar ein genau bestimmte Zahl von Personen treffen; Uebel zweiter Ordnung sin die, welche sich auf eine ganze Genossenschaft oder wenigstens auf eine un bestimmte Zahl von Personen erstrecken. Der Schaden, den eine Person durc einen Diebstahl erleidet, ist ein Uebel erster Ordnung. Die Furcht vor eine ähnlichen Uebel, die sich infolge dieser That anderer bemächtigt, ist ein Ueb zweiter Ordnung. Ist die Furcht so stark, daß infolge davon die Productio oder der Handel entmuthigt wird, so haben wir ein Uebel dritter Ordnun Will man die Schädlichkeit einer Handlung erkennen, so muß man alle dr Arten von Wirkungen ins Auge fassen[2].

Im wesentlichen ist Bentham bei Epikur stehen geblieben. Neu ist bei ih nur das Bestreben, darzuthun, daß seine egoistische Lustlehre mit den Anforderunge des Gemeinwohls im Einklang stehe. Er meint, wenn jeder in der rechten We sein eigenes Interesse verfolge, so werde er von selbst dem Gemeinwohl dienen. D Mensch ist als gesellschaftliches Wesen innig mit dem Wohl und Weh der Gesamm heit verknüpft, so daß Privatwohl und öffentliches Wohl sich gegenseitig bedinge Deshalb stellt Bentham geradezu als obersten leitenden Grundsatz auf: Handle s daß dein Betragen die größtmögliche Summe von Wohlsein und die kleinstmö liche Summe von Unlust hervorbringt nicht nur für dich, sondern auch für alle a deren Menschen.

Trotz dieses philanthropischen Zuges kommt aber Bentham doch nicht üb den egoistischen Epikureismus hinaus. Denn die eigentliche Triebfeder und d oberste Maßstab des Sittlichen für den Handelnden als Privatperson ist und blei eben das eigene größte Wohl, und das Gemeinwohl kommt nur insofern i Betracht, als es mit dem eigenen Wohl unzertrennlich verbunden ist[3]. Das ge aus zahlreichen Stellen der „Déontologie" hervor. Der Mensch wird nur durch da Streben nach Lust und Entfernung von Schmerz getrieben. Kann damit das Str ben nach fremdem Wohl bestehen? Gewiß, antwortet Bentham, denn zu den Lus

---

[1] Cf. Carrau, La morale utilitaire p. 174.

[2] Théorie des peines et des récompenses l. I. p. 15.

[3] So scheint auch A. Bain in der Zeitschrift Mind 1883, p. 48 Bentham z erklären. Sidgwick (Methods of Ethics. 1884. p. 82) hält Bentham für einen An hänger des Socialeudämonismus, gibt aber zu, daß er in der „Déontologie" eher de Privatutilitarismus lehre und sich über diesen Punkt nicht klar ausgesprochen habe. Di Gründe für unsere Ansicht lassen wir im Texte folgen. Wer die „Déontologie" liest, kan unseres Erachtens keinen Augenblick zweifelhaft sein.

empfindungen gehört auch die Sympathie (Wohlwollen) und zu den Unlustgefühlen das Uebelwollen. „Ist die Lust, die ich empfinde, während ich meinem Freunde Vergnügen mache, nicht meine eigene Lust? Ist die Unlust, die ich beim Anblick der Schmerzen meines Freundes empfinde, nicht meine eigene Unlust?“ [1] Ja noch mehr. Bei Berechnung unseres eigenen Wohlseins müssen wir immer auf fremdes Wohl Rücksicht nehmen. „Es könnte geschehen, daß die Handlung, welche mir eine augenblickliche Lust verspricht, denen, welche mit mir zur selben Gesellschaft gehören, nachtheilig wäre, und diese würden infolge der von uns erlittenen Beeinträchtigung zum Zweck der Selbsterhaltung auf Rache sinnen und uns ein gleiches oder größeres Maß von Leid zufügen, als die Lust wäre, welche uns die Handlung verschaffen könnte.“

„Außerdem könnte die fragliche Handlung in der allgemeinen Gesellschaft Mißfallen erregen und mir möglicherweise infolge des Verlustes des guten Rufes einen Schaden zuziehen, welcher das durch dieselbe erzeugte Vergnügen mehr als aufwiegt.“ [2] Daraus folgert Bentham, unser eigenes Interesse müsse uns bestimmen, anderen nicht zu schaden, ihnen vielmehr wohlzuthun.

In Uebereinstimmung mit diesen Grundsätzen theilt er die Tugenden in die zwei Haupttugenden: Klugheit und Wohlwollen. Jene hat unser eigenes Glück ohne Rücksicht auf fremdes Wohl zum Gegenstand, diese hat ebenfalls das eigene Glück zum Gegenstand, aber auf dem Umwege des fremden Wohles. Das Wohlwollen hat sich immer der Klugheit unterzuordnen [3].

Die Art und Weise, wie Bentham dem Egoismus die Blüte der Nächstenliebe entsprießen läßt, ist so ungenügend, daß diese Seite seiner Theorie nothwendig einer Ergänzung bedurfte, sollte sie irgend welchen Schein wissenschaftlicher Berechtigung behalten.

4. Diese Aufgabe hat Mackintosh zu lösen versucht [4].

Wie entstehen uneigennützige, selbstlose Gesinnungen? Durch allmähliche Umbildung. Zuerst übertragen wir unsere Empfindungen auf andere, und dann übertragen wir die Empfindungen anderer auf uns. Aus dieser doppelten Uebertragung entsteht die Sympathie und das Wohlwollen. Mackintosh zeigt dies im einzelnen z. B. an der Dankbarkeit. Die Wohlthaten, die wir von anderen empfangen, machen uns Vergnügen. Dieses Vergnügen knüpft sich an die Idee des Wohlthäters, so daß diese von der Empfindung der Befriedigung

---

[1] Déontologie. Bruxelles 1843. I, 104. [2] Déontologie l. c. p. 106.

[3] Die Lehre Benthams hat in Deutschland besonders an L. Feuerbach einen eifrigen Apostel gefunden. Gerade wie Bentham, so redet auch Feuerbach immer davon, man müsse bei der Glückseligkeit, welche das Princip der Moral sei, nicht bloß auf sich selbst, sondern auch auf andere Rücksicht nehmen. Sieht man aber genauer zu, so ist immer die eigene Glückseligkeit der ausschlaggebende Factor. „Wie im Geschlechtsverkehr . . ., so ist im menschlichen Verkehr überhaupt . . . die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft.“ (Ueber Spiritualismus und Materialismus. W.W. X, 62). Jede gute Mahlzeit, die den einen befriedigt, ohne den anderen zu schaden, ist nach Feuerbach eine sittliche That. Was läßt sich auch Besseres von einer niedrigen Lehre erwarten, die sich nicht scheut, den Satz aufzustellen: „Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche. . . Man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich selbst unwillkürlich den andern Menschen zu beglücken.“

[4] Dissertation on the progress of ethical philosophy, chiefly during the seventeenth and eighteenth centuries. London 1851.

(Gefühl der Dankbarkeit) begleitet ist. Sehen wir dann andere wohlthätige Wesen oder Handlungen, so erweckt dieser Anblick in uns die angenehme Erfahrung, die wir das erste Mal gemacht haben. Auf diese Weise flößt uns die Dankbarkeit — und das Gleiche gilt vom Mitleid u. s. w. — nicht nur Wohlwollen gegen andere ein, sondern treibt uns auch zum Wohlthun an. Durch diese verschiedenen, aufeinander folgenden Umwandlungen bringen die ursprünglichen Vergnügungen und Schmerzen das zu stande, was man die moralische Natur des Menschen nennt.

Drückt man sein Befremden darüber aus, wie aus lauter egoistischen Bestandtheilen ein selbstloses Handeln entstehen könne, so antwortet Mackintosh ganz unverfroren, daß nach der Lehre der Chemie die zusammengesetzten Körper oft Eigenschaften zeigen, die von denen der einzelnen Bestandtheile wesentlich verschieden sind.

5. Herbert Spencer. Mackintosh bildet das Bindeglied zwischen Bentham und Spencer. So sehr auch Spencer manchmal zur Meinung derjenigen hinzuneigen scheint, welche das allgemeine Wohl zum sittlichen Maßstab nehmen, so ist doch seine Ansicht, genauer besehen, nur eine Weiterbildung der Bentham'schen Lustlehre auf dem Grunde der Entwicklungslehre. Anstatt der verschwommenen Umbildungen Mackintoshs nimmt Spencer den Entwicklungsproceß zu Hilfe, um der egoistischen Lustlehre eine scheinbar wissenschaftliche Grundlage zu geben.

1. Bis heute, so ungefähr führt Spencer aus, gibt es noch keine eigentlich wissenschaftliche Ethik. Gleichwie die Astronomie erst dann zur eigentlichen Wissenschaft wurde, als man nicht mehr bloß Thatsachen sammelte und auf inductivem Wege allgemeine Erfahrungsgesetze aufstellte, sondern nach dem Vorgange von Kopernikus, Kepler und Newton auf deductivem Wege aus dem Verhältniß der bewegten Massen im Raume allgemeine Gesetze ableitete: so wird auch dann erst die Ethik zum Range einer wahren Wissenschaft gelangen, wenn man die sittlichen Gesetze auf deductivem Wege aus einem allgemeinen Princip ableiten kann. Dieses Princip kann aber kein anderes sein als der Entwicklungsproceß. „Wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat . . . wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden Erscheinungen . . . insgesammt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind: dann folgt nothwendig daraus, daß jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind.“[1]

Die Aufgabe, die sich nun Spencer gestellt hat, ist keine andere als alle Erscheinungen des sittlichen Lebens aus den allgemeinen Gesetzen des Entwicklungsprocesses zu erklären und so durch Erhebung der Ethik in den Rang der deductiven Wissenschaften der Kopernikus der Ethik zu werden. Sehen wir, wie er diese Aufgabe löst.

2. Zuerst beweist Spencer, daß das sittlich Gute nur das Erfreuende oder Lustbringende sei. Das leitet er a) schon a priori aus dem allgemeinen Entwicklungsproceß her, der ja immer die Vermehrung des Lebens zur Folge hat, so daß das höher Entwickelte zugleich der Erhaltung und Vermehrung seines Lebens besser angepaßt ist. Da nun das sittlich gute Handeln das höchstentwickelte Handeln ist, so folgt, daß es am besten der Erhaltung und Vermehrung des Lebens angepaßt

[1] Thatsachen der Ethik. Uebersetzt von Vetter. Stuttgart 1879. S. 69.

ein muß. Weil ferner das Leben selbst nur wegen der damit verbundenen Lust begehrenswerth ist, so bedeutet Vermehrung des Lebens Vermehrung der Lust. Das sittlich gute Handeln ist also das am meisten erfreuende Handeln. b) Durch Induction gelangt er zu demselben Schluß. Wir nennen ein Messer, ein Pferd, eine Vertheidigung u. s. w. gut, wenn sie ihrem Zweck angepaßt sind. Also muß auch die sittliche Handlung dadurch gut sein, daß sie einem Zwecke wohl angepaßt ist. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Vermehrung des Lebens bezw. der damit verbundenen Lust. Ueber den Werth dieser Beweisführung haben wir schon oben (126) das Nöthige gesagt.

3. Nun handelt es sich darum, a priori zu zeigen, wie die Gesetze des Entwicklungsprocesses nothwendig die Handlungen des Menschen allmählich zu allgemein lustbringenden gestalten. Zu diesem Zweck betrachtet Spencer das Handeln des Menschen der Reihe nach von der physischen, biologischen, psychologischen und sociologischen Seite. Denn da die Physik, Biologie, Psychologie und Sociologie die Grundwissenschaften sind, welche die allgemeinen Gesetze des Entwicklungsprocesses erforschen, so muß auch das sittliche Handeln des Menschen aus den Gesetzen dieser vier Wissenschaften erklärt werden[1].

a) Die Physik lehrt, daß die zusammengesetzten Bewegungen um so mehr zunehmen an Zusammenhang, Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und an beweglichem Gleichgewicht zwischen den inneren Lebensfunctionen und den äußeren Kräften, je höher wir in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen. Das sittliche Handeln, welches auf der obersten Stufe steht, muß sich also durch diese Eigenschaften auszeichnen, und es ergibt sich der Schluß, „daß derjenige ein ideal sittlicher Mensch ist, dessen bewegliches Gleichgewicht vollkommen ist"[2].

b) Nach der Biologie strebt der Entwicklungsproceß einer immer vollkommenern Ausgleichung der Functionen zu, so daß jede gerade in der Art und Stärke ausgeführt wird, wie es die äußeren Existenzbedingungen erheischen. Daraus folgt, daß derjenige ein Ideal von Sittlichkeit ist, in dem „die Functionen jeder Art in gehöriger Weise ausgeführt werden". Diese Ausführung wird zugleich immer lustbringender, weil Freuden als Begleiterscheinungen des normalen Maßes der Functionen auftreten. Ist die vollkommene Entwicklung erreicht, so wird jede gute Handlung nicht nur das allgemeine und besondere Glück fördern, sondern auch unmittelbar angenehm, jede böse Handlung dagegen von Schmerzempfindungen begleitet sein.

c) Die Psychologie lehrt, daß die höher entwickelten Wesen von complicirteren und ausgedehnteren Gefühlen geleitet werden als die niederen, und daß diese höheren Gefühle auch eine höhere Autorität als Leiter für sich in Anspruch nehmen. Schon bei den Thieren findet Spencer eine Art Selbstbeherrschung, indem sie die höheren, auf entferntere, aber umfassendere Bedürfnisse gehenden Gefühle den anderen vorziehen. Auch der „vorsociale Mensch" wird meist noch von augenblicklichen Empfindungen angetrieben. Erst wenn sich die sociale Entwicklung weiter entfaltet und mit dem Zunehmen der Verstandeskräfte auch die Erfahrung wächst, wird eine Induction möglich. An die erforderliche Ansammlung individueller Inductionen schließt sich dann die öffentliche und traditionelle Induction, welche nun jeder Generation schon von Jugend auf eingeprägt wird[3].

Wie sich mit diesen Erfahrungsgrundsätzen nach Spencer die Idee des Zwanges oder der Pflicht verbindet, werden wir später bei Behandlung des Gesetzes darlegen.

---

[1] Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß wir die Physik, Biologie, Psychologie und Sociologie in dem Sinne aufzufassen haben, in welchem sie Spencer in den anderen Theilen seiner „synthetischen Philosophie" versteht.

[2] A. a. O. S. 82. [3] A. a. O. S. 126.

d) Wäre der Mensch ein isolirtes Wesen, so ließe sich nach dem Gesagten sein Handeln in eine „Formel“ bringen, welche das Sittengesetz des Menschen enthielte. Allein der Mensch lebt mitten unter seinesgleichen. Das Wohl des Einzelnen muß deshalb mit dem Wohl der Gesammtheit in Einklang gebracht werden. Wie dieser Einklang allmählich sich bewerkstelligt, zeigt die Sociologie.

Solange die Anpassung des Menschen an die sociale Umgebung eine unvollkommene ist, sind mancherlei Opfer von seiten des Privatwohls, mancherlei schwankende Compromisse zwischen dem öffentlichen und privaten Sittencodex, zwischen Egoismus und Altruismus nothwendig. Aber der Entwicklungsproceß wird allmählich die Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zu stande bringen. Nach Vollendung der socialen Anpassung wird jeder gerade dadurch, daß er seine augenblickliche Lust befriedigt, beständig das allgemeine Wohl fördern[1].

Um uns diese Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus begreiflich zu machen, bedient sich Spencer besonders der Sympathie oder genauer der Mitfreude. Solange das Elend uns häufig vor Augen tritt, kann die Mitfreude sich nur langsam entwickeln. Wenn aber bei fortschreitender Anpassung das Elend immer mehr verschwindet (!), wird diese Entwicklung sehr rasch vor sich gehen. Dann wird uns, auf Grund der Mitfreude, anderen wohlzuthun die höchste Lust bereiten, und gern wird jeder auf die egoistische Befriedigung verzichten, um der höheren altruistischen Genüsse habhaft zu werden[2].

4. Erst wenn die Anpassung zu ihrer Vollendung gelangt ist, werden absolut gute Handlungen möglich sein. Absolut gut ist die Handlung, welche allseitig die Lust und das Leben vermehrt und den Schmerz negirt, d. h. keinerlei Unlust verursacht. Bei der heutigen unvollkommenen Anpassung sind bloß relativ gute Handlungen möglich, welche noch von Unlust begleitet sind. Deshalb ist heute auch nur eine relative Ethik möglich. Eine absolute Ethik wird erst nach Abschluß des Anpassungsprocesses möglich sein. Leitet jemand aus den Kepler'schen Gesetzen auf rein mathematischem Wege die Bewegungsbahnen ab, so sind diese Folgerungen absolut richtig: wollte man aber diese Ergebnisse unmittelbar auf die wirklichen Planetenbahnen anwenden, so würden sie sich als ungenau erweisen, weil in der Wirklichkeit störende Ursachen vorhanden sind. Die mathematischen Ergebnisse sind also, auf die Wirklichkeit übertragen, nur annähernd oder relativ richtig. Etwas Aehnliches gilt auch von der Ethik. Wegen der noch unvollkommenen Anpassung des Menschen kann die Ethik heute nur eine relative sein, weil ihre Resultate der Wirklichkeit nur annähernd und relativ entsprechen. Ist aber einst der Anpassungsproceß vollendet, so wird eine absolute Ethik mit absolut richtigen Regeln für das sittliche Handeln möglich sein.

Epikur auf dem Sockel der Entwicklungslehre! Das ist die kürzeste Charakteristik des dargelegten Systems. Der unmittelbare Beweggrund zum Handeln soll nach Spencers ausdrücklicher Behauptung nicht das allgemeine Glück, sondern die augenblickliche Lust des Handelnden sein, wenigstens auf einer höhern Entwicklungsstufe[3]. Mit diesem Streben nach Lust soll sich dank dem Anpassungsproceß allmählich von selbst das allgemeine Wohl einfinden.

Die schärfste Kritik dieses Systems hat kein anderer geschrieben als Spencer selbst, indem er gesteht, daß nach seinen Grundsätzen die Ethik ein viel weiteres Gebiet umfasse, als man bisher angenommen habe. Außer dem Handeln, welches von jeher als sittlich gut oder bös aufgefaßt wurde, umfaßt sie auch jenes

[1] Spencer a. a. O. S. 190. [2] A. a. O. S. 162 u. 264 ff.
[3] A. a. O. S. 170 ff.

Handeln, welches direct oder indirect „die Wohlfahrt des Ich oder anderer fördert oder hindert“ [1]. Obwohl er es selbst begreiflicherweise nicht sagt, muß doch nach seinen Grundsätzen alles, was das Leben, die Fortpflanzung, Gesundheit u. s. w. fördert, als sittlich gut angesehen werden [2].

§ 3.

Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens.

Unter dem Moralprincip des eigenen Wohlergehens verstehen wir alle soeben gekennzeichneten Systeme, welche das irdische Glück des handelnden Individuums oder dessen Lustmaximum als oberste Richtschnur des Sittlichen hinstellen. Von vielen werden diese Systeme unter dem Namen Privatutilitarismus zusammengefaßt. Man hat schon gezweifelt, ob diese Benennung richtig sei, da ja nicht der Nutzen, sondern die Lust oder das Glück für die oberste Norm gehalten werde. Deshalb ziehen andere den Namen Hedonismus oder Privateudämonismus vor. Doch hindert nichts, die Moral des individuellen Wohlergehens auch Utilitarismus zu nennen, weil nach ihr die sittliche Gutheit der Handlung in ihrer Nützlichkeit zur Hervorbringung der Lustempfindung besteht.

1. Damit ist aber auch schon eine große Lücke in dieser Sittenlehre aufgedeckt. Ist das sittlich Gute dasjenige, was die Lustmenge des ganzen Lebens vermehrt, so fällt das sittlich Gute auch begrifflich mit dem Ergötzenden zusammen. Höchstens ließe sich noch behaupten, das sittlich Gute sei eine Art des ergötzenden Guten, nämlich jenes, das nicht bloß im Augenblick, sondern in Bezug auf das ganze Leben die Lustmenge vermehrt. Nun wurde aber von jeher das sittlich Gute vom Ergötzenden unterschieden, sowohl in der griechischen und römischen als in der christlichen Philosophie, und diese Unterscheidung ergibt sich naturgemäß aus dem allgemeinen Begriff des Guten [3]. Wir hätten daher gewiß das Recht, zu erwarten, die Anhänger der Lustlehre würden diese Unterscheidung als unberechtigt nachzuweisen suchen. Das geschieht aber unseres Wissens nirgends und kann auch nicht geschehen.

2. Die epikureische Auffassung führt zu Folgerungen, die mit dem sittlichen Bewußtsein aller Menschen im Widerspruch stehen. Ein Epikureer muß eine gesegnete Mahlzeit, eine erfrischende Badekur, den Erwerb einer passenden und reichen Ehehälfte zu den höchsten sittlichen Handlungen rechnen. Denn wer möchte läugnen, daß dieselben für die Vermehrung der Lebenslust von der größten Bedeutung sind, ja von viel größerer Bedeutung als die meisten anderen Handlungen, z. B. die mühsame Erfüllung seiner Pflicht. Gegen eine

---

[1] Spencer a. a. O. S. 306.

[2] Eine eingehendere Auseinandersetzung und Widerlegung der Spencer'schen Ethik haben wir in unserer Schrift gegeben: Die Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers. Freiburg, Herder 1885. Unter den vielen ganzen oder theilweisen Anhängern der sogen. evolutionistischen Moral im Sinne Spencers nennen wir hier noch Stephen Leslie, Science of Ethics. 1883; Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1885; A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains. 1884.

[3] S. oben S. 126.

solche Auffassung des Sittlichen sträubt sich aber das Bewußtsein aller Vernünftigen. Alle unterscheiden zwischen rationeller Gesundheitspflege, persönlicher Genußsucht, Geschäftsklugheit, gewandter Berücksichtigung des eigenen Interesses einerseits und Tugend und Gewissenhaftigkeit andererseits. Keinem Vernünftigen wird es einfallen, einen Menschen bloß deshalb, weil er sein Privatinteresse trefflich wahrzunehmen weiß, für sittlich gut zu erklären. Gar mancher Kaufmann mag es wohl verstehen, sein Geschäft in Blüte zu bringen, redlich für seine Gesundheit und sein Vergnügen zu sorgen. Wird man ihn deshalb schon für tugendhaft halten? Gewiß nicht. Also haben die gewöhnlichen Menschenkinder einen andern Begriff von sittlich gut als die Ethiker des Privatinteresses.

Ja wenn wir das Bewußtsein aller Menschen fragen, die nicht im Dienste einer Schulmeinung stehen, so werden wir finden, daß nach allgemeiner Anschauung die sittliche Gutheit des Handelns oft gerade dann am meisten vorhanden ist, wenn man auf seinen eigenen Vortheil am wenigsten Rücksicht nimmt und denselben großmüthig zum Opfer bringt. Wir loben den Arzt, den Priester, den Soldaten, der im Dienste des Nächsten oder des Vaterlandes alle seine irdischen Interessen, selbst sein Leben hinopfert. Wer bewundert nicht einen Vincenz von Paul, der sich selbst zum Sklaven macht, um einen andern die Freiheit zu erwerben, oder einen Leonidas, einen Arnold von Winkelried, die freudig in den sichern Tod für das Vaterland gehen? Vom Standpunkte Epikurs haben sie aber sittlich schwer gesündigt, weil sie ihr Privatinteresse vernachlässigt haben.

Manche scheuen sich nicht, auf dergleichen Beispiele zu antworten, allen Genannten sei die Vorstellung des Opfers mit größerer Lust verbunden gewesen als die Vorstellung der Selbsterhaltung[1]. Also nur um einem Gefühl der Unlust zu entgehen, stürzt sich der Held in den Tod fürs Vaterland! nur um ein Gefühl der Lust zu befriedigen, wird ein Petrus Claver 40 Jahre zum Sklaven der Sklaven! Solche Behauptungen bedürfen einer ernsten Widerlegung nicht; sie beweisen nur, daß man in manchen Kreisen ein völlig uneigennütziges Handeln nicht einmal mehr für möglich hält.

Aber selbst, wenn die Genannten nur aus Lust gehandelt hätten, so wäre damit unsere Schwierigkeit nicht widerlegt. Alle Menschen nennen solche Thaten edel, lobens- und bewunderungswürdig, sie staunen darüber. In der Ansicht der Gegner wäre aber an der Handlungsweise nichts zu loben und zu bewundern, ja sie verdiente den schäffsten Tadel. Wer um einer augenblicklichen Lust willen in den Tod geht, gibt um ein armseliges Linsenmus all seine reiche Habe hin. Er opfert das Leben mit all seinen Freuden, die es ihm noch bringen kann, für die Befriedigung eines Lustgefühls, das in wenigen Augenblicken mit dem Tode sein Ende erreicht. Ist das vom epikureischen Standpunkt nicht eine grenzenlose Thorheit?

---

[1] So z. B. v. Gizycki, Moralphilosophie S. 95: „In dem Augenblicke, da er (Arnold v. Winkelried) jene ruhmreiche That vollbrachte, war ihm die Vorstellung, sich zu opfern, aber das Vaterland zu erretten, beseligend; sie erregte sein Gefühl mächtiger als der Gedanke, sich selbst zu erhalten; und die Vorstellung des eigenen Todes, des Todes fürs Vaterland, war ihm weniger schmerzlich als die Vorstellung, seine große That zu unterlassen.“

Vom epikureischen Standpunkt läßt sich auch nicht einsehen, warum ein :anker, dem die Aerzte mit Sicherheit ein langes, schmerzliches Siechthum rausſagen, nicht seinem elenden Dasein ein baldiges Ende machen sollte. e Lust, die auf ihn wartet, ist gering, die Schmerzen aber, die seiner harren, d groß und dauernd. Es ist ganz folgerichtig, wenn Bentham das Mittel : Selbsterlösung durch den Selbstmord wenigstens im äußersten Fall, wo e Aussicht auf ein genußreiches Erdenleben schwindet, nicht verwerfen will[1].

3. Die Moral, welche das eigene irdische Interesse zum höchsten Maßstab s Sittlichen erhebt, hat die schwersten Irrthümer zur nothwendigen oraussetzung. Sie setzt stillschweigend voraus, der Mensch sei sich selbst veck. Sie läugnet die Unterordnung des Menschen unter Gott und die Unterdnung dieses Lebens unter das ewige Leben. Wer dieses Leben als eine rbereitungs- und Prüfungszeit für die Ewigkeit ansieht, kann offenbar das chste Lebensziel und den höchsten sittlichen Maßstab nicht in der möglichsten rlängerung und Erhöhung des Lebensgenusses finden. Der Wanderer denkt r allem an die Erreichung seines Reiseziels. Dieser Rücksicht ordnet er all n Thun und Lassen unter. Gott hat den Menschen auf die Erde gesetzt, mit er durch Einhaltung der ihm vorgezeichneten Ordnung sich auf das nseits vorbereite[2]. Kann nun diese Vorbereitung darin bestehen, daß man r auf Erden möglichst viel und lang zu genießen suche? Dann würden erdings diejenigen mit dem Himmel belohnt, die am wenigsten an ihn gedacht d sich um ihn bekümmert haben.

4. Mit dem folgerichtigen Privatutilitarismus kann keine menschliche Gelschaft bestehen. a) Denn ohne allgemeingiltige und anerkannte sittliche rundsätze ist ein menschenwürdiges, gesellschaftliches Leben unmöglich. Nun er zerstört der Privatutilitarismus den objectiven, für alle gleicherweise giltigen jarakter der sittlichen Ordnung. Er macht die ganze Sittenlehre zu einer in subjectiven, zufälligen, nach der Verschiedenheit der Personen d Umstände wechselnden Angelegenheit. Die Lustbefriedigung ist etwas Subtives. Der eine findet seine Lust mehr an einem irdischen Gut, der andere einem andern. Der eine gibt der Minerva, der andere dem Bacchus, eder ein anderer der Venus den Vorzug. Wer will da für alle gleiche rundsätze des Handelns aufstellen? Welcher von den dreien hat Recht? Vom tandpunkt des individuellen irdischen Wohlergehens läßt sich darauf keine itwort geben. Sobald man entscheiden wollte, müßte man sich auf eine höhere, über der Lust stehende Norm berufen und somit den hedoitischen Standpunkt aufgeben.

Vielleicht wird man sagen, manche Handlungen, wie Mord, Diebstahl, en allgemein, auch für die Thäter selbst schädlich. Diese Behauptung ist er in ihrer Allgemeinheit unrichtig, wenn man das Leben rein „diesseitig" ffaßt. Es lassen sich sehr viele Fälle denken, wo jemand durch ein klug rechnetes Verbrechen nicht nur sein Leben und seine Ehre rettet, sondern zu :acht, Reichthum und Ansehen gelangt. Wie oft lesen wir in der Geschichte, ß ein ruchloser Kronprätendent den rechtmäßigen Herrscher durch Mord oder :trug auf die Seite schob, sich an seiner Stelle auf den Thron schwang und

[1] Déontologie I, 98. [2] S. oben S. 107 ff.

lange Zeit glücklich und mächtig regierte! Wie viele gelangen heute durch Gründerschwindeleien oder sonstigen Betrug zu großartigen Vermögen! Vom utilitaristischen Standpunkte sind diese Leute zu loben; sie wären armselige Stümper in der sittlichen Ordnung, wenn sie nicht durch alle Mittel ihren Vortheil wahrzunehmen suchten. Reineke Fuchs, der alle Lagen zu seinen Gunsten auszubeuten versteht und durch die niederträchtigste Verlogenheit es schließlich bis zum „Kanzler" bringt, ist das Ideal eines Heiligen im Sinne des individuellen Eudämonismus [1]. Dieser kann deshalb dem Dekalog, der die Grundlage jedes geordneten Zusammenlebens bildet, auch keine allgemeine und unbedingte Berechtigung zuerkennen.

b) Noch in anderer Beziehung ist der Privatutilitarismus mit dem Gemeinwohl unvereinbar. Das gesellschaftliche Zusammenleben fordert nothwendig von den Individuen mancherlei Opfer. Die Interessen der Einzelnen stehen oft miteinander im Widerspruch, und die Harmonie kann nur durch mancherlei gegenseitige Opfer sowie durch Unterordnung des Privatwohls unter das Gesammtwohl erzielt werden. Ja nicht selten verlangt das Gesammtwohl von Einzelnen das Opfer aller irdischen Interessen. Mag auch das Privatwohl bis zu einem gewissen Grad durch das Gesammtwohl bedingt sein, so ist doch unzweifelhaft, daß in sehr vielen Fällen das Gesammtwohl nur durch eigentliche, hienieden durch keine Vortheile ausgeglichene Opfer erhalten werden kann [2]. Wie läßt sich nun vom Standpunkt des individuellen Interesses die Zumuthung zu solchen Opfern an ein Individuum stellen? Wie will man den Soldaten, der zu Hause Frau und Kinder hilfsbedürftig zurückläßt, überreden, daß es für ihn sittliche Pflicht sei, durch den Tod alle seine Interessen dem Vaterland zu opfern? Gerade in solchen Lebenslagen, wo man am meisten des sittlichen Haltes bedarf, erweist sich der Epikureismus als völlig unbrauchbar.

Aber kann man denn nicht mit vollem Recht behaupten, daß das Wohl der Einzelnen vom Gesammtwohl abhängt und mithin die Opfer für das Gesammtwohl auch im Interesse des Individuums liegen? Dies ist ein Trugschluß, dessen sich unsere Gegner sehr häufig bedienen. Sie übersehen, daß man das Individuum auf doppelte Weise betrachten kann: erstens ganz unbestimmt als bloßen Repräsentanten der Gattung, zweitens bestimmt als ein concret gegebenes, in Wirklichkeit existirendes Individuum. In ersterer

---

[1] Mit Recht sagt Ed. v. Hartmann (Das sittl. Bewußts. S. 81): „Wo die Ethik kein anderes Princip kennt als den raffinirten Egoismus, der seine Chancen auf das scharfsinnigste abwägt, da muß mit logischer Nothwendigkeit die Consequenz gezogen werden, daß das scheußlichste Verbrechen, wenn es nur mit der Gewißheit der Unentdeckbarkeit vollzogen wird, nicht nur keine unsittliche Handlung ist, sondern sogar eine tugendhafte, da sie die eigene Lust und Realität des Daseins energisch vermehrt. Wird ein solches Verbrechen dennoch infolge seines Mißlingens entdeckt, so kann der Vorwurf nur die Ungeschicklichkeit treffen . . . aber nicht die Gesinnung des Thäters, welche für die Fälle des Gelingens und Mißlingens dieselbe war."

[2] „Wer mag behaupten, daß der glücklich desertirende, von patriotischen Gefühlen nicht behelligte Feigling sich unglücklicher mache als sein pflichtgetreuer Kamerad, dem ein Granatsplitter langjähriges Siechthum und einen qualvollen Tod bereitet? Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente vergüten kann." E. Laas, Idealist. und positive Ethik S. 208.

Beziehung kann man sagen, daß es im allgemeinen auch für das Individuum am besten ist, wenn die Gesellschaft, das Vaterland erhalten wird. Faßt man aber das Individuum ganz concret auf, so kann man nicht behaupten, daß immer sein zeitliches Bestes vom Wohl des Vaterlandes bedingt sei. Denn was nützt ihm das Wohl des Vaterlandes, wenn es sein Leben und damit alle irdischen Güter verliert?

5. Die Moral des Privatinteresses nimmt dem menschlichen Leben *allen Werth und alle Würde*. Was ist denn eigentlich das Erdenleben vom Standpunkte dieser Moral? Nichts als ein zeitweiliges Ringen nach Genuß und Befriedigung des lieben Ich. Der echte Lebemann, der seine Tage recht lang und genußreich zu gestalten versteht, wäre das Ideal sittlicher Tugend! Und wenn es dem Menschen durch Krankheit, Verfolgung, Mißerfolg und anderes nicht gelingt, sein Erdenglück zu begründen, muß er dann nicht sein Leben für nutzlos, für einen Mißerfolg, für werthlos halten? Was unterscheidet ferner von diesem Standpunkt das Leben und Streben des Menschen von dem des vernunftlosen Thieres? Strebt nicht auch dieses nach möglichster Erhaltung und Ausdehnung seines Daseins, nach möglichster Befriedigung aller seiner Triebe? Ob in diesem egoistischen Streben dem einen mehr Mittel zu Gebote stehen als dem andern, ob der Genuß etwas höher oder niedriger sei, was macht das für einen Unterschied?

6. Von *Pflicht* kann in der Lehre vom Privatinteresse keine Rede sein. Ob und wie der Mensch nach seinem eigenen Interesse oder Erdenglück streben wolle, das ist eine private Angelegenheit, die niemanden angeht als ihn selbst. Allerdings hat jeder den angeborenen Trieb nach vollkommenem Glück. Aber in Bezug auf die einzelnen irdischen Güter, von denen keines den Menschen vollkommen zu beglücken vermag, ist er frei, und was geht es vom Standpunkte des Privatutilitarismus die anderen Menschen an, ob und wie ich nach Glückseligkeit strebe? Sie können sich zur Wehr setzen, wenn ich in ihre Sphäre eingreife; aber solange ich dies nicht thue, hat kein Mensch das Recht, mir ein „Sollen" zuzurufen. Höchstens könnte ich mich selbst verpflichten. Aber was soll eine Verpflichtung, von der ich mich ebenso gut freisprechen kann, als ich sie mir auferlegt habe? Bentham behauptet zwar: „Jedes Vergnügen ist prima facie ein Gut und *soll* erstrebt werden; desgleichen ist jedes Mißvergnügen ein Uebel und *soll* vermieden werden."[1] Aber das ist eine willkürliche Behauptung. Der Mensch erstrebt freilich durchschnittlich das Vergnügen; aber daß er *verpflichtet* sei, jedes Vergnügen, solange es nicht ein größeres Vergnügen hindert, zu erstreben, glaubt wohl kein Vernünftiger.

Eine solche Annahme würde auch die unerträglichste Tyrannei über den Menschen verhängen. Denn jede Handlung oder Unterlassung übt ihren Einfluß auf die Lustempfindungen des Menschen. Jeder müßte also beständig sich fragen, was im gegebenen Falle mehr Lust bringe, und dann dasselbe wählen.

7. Jene Anhänger der Moral des Selbstinteresses, welche auf dem Boden der *Entwicklungslehre* stehen, wie H. Spencer und andere, trifft noch eine besondere Schwierigkeit. Um uns begreiflich zu machen, wie allmählich

---

[1] Déontologie I, 77.

im Menschen die wohlwollenden Neigungen über die selbstsüchtigen die Oberhand gewinnen, behaupten diese, auf die Dauer würden diejenigen Individuen im Kampf ums Dasein obsiegen, bei welchen die socialen Neigungen am meisten entwickelt seien. Diejenigen Menschen hätten am meisten Aussicht, alle anderen aus dem Felde zu schlagen, die am meisten Neigung zu den gemeinnützigen Thätigkeiten besäßen. Aber das ist eine leere Hypothese, die sich durch gar keine Thatsachen stützen läßt, mit diesen vielmehr im Widerspruch steht. Im Thierreich obsiegen diejenigen, welche die stärksten, kampflustigsten und gewaltthätigsten sind. Etwas ganz Aehnliches sehen wir bei den Menschen. Wie unter verschiedenen rivalisirenden Völkern durchschnittlich die rücksichtslosesten, gewaltthätigsten und gewissenlosesten die Oberhand behalten, so ist es auch unter den Individuen. Ist es nicht das industrielle und finanzielle Gaunerthum, das am raschesten emporsteigt zu Reichthum und Ansehen?

„Wenn die Analogie mit dem thierischen Selectionsprincip wirklich zutreffen sollte," bemerkt Wundt[1], „so wäre wenig Aussicht, daß gerade die Wohlwollenden und Selbstlosen obsiegen. Unter Hähnen, die auf demselben Hofe gehalten werden, bleibt der herrsch- und selbsüchtigste und nebenbei der kräftigste schließlich allein übrig. Wenn es auf das Ueberleben der stärksten und andauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die größte Aussicht, durch natürliche Züchtung verstärkt zu werden. Der utilitarische Evolutionist wird darauf antworten: im einzelnen Fall mag dies zutreffen, aber die Menschheit im ganzen kann nur fortbestehen, wenn die entgegengesetzten Neigungen obsiegen; wollten sich alle Hähne so wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schließlich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn die Entwicklungslehre klar machen will, daß im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern mußten, so muß sie dies am einzelnen Fall anschaulich machen. Wir begreifen, daß die Kräftigsten einer Species ausdauern, weil wir im einzelnen den Kräftigen über den Schwachen den Sieg davontragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoisten besiegen sollen, da im einzelnen Fall diese offenbar mehr Aussicht auf Erfolg haben."

Wir haben uns absichtlich so eingehend mit der Moral des Selbstinteresses abgegeben, weil deren Widerlegung zugleich eine Widerlegung des Materialismus ist. Der folgerichtige Materialismus führt nothwendig zur hedonistischen Sittenlehre. Er kann kein höheres einigendes Band unter den Individuen herstellen, als dasjenige ist, welches das Wohl und Weh des Individuums erheischt. Die Einzelwesen sind ja nichts als Atomhaufen, von denen jeder sich nach Möglichkeit zu behaupten und auszudehnen sucht und die anderen nur so weit berücksichtigt, als es das eigene Gedeihen erfordert. Der Materialismus ist von Haus aus individualistisch-egoistisch im Sinne der epikureischen Lustlehre. Eine solche Moral ist aber gänzlich unbrauchbar. Also ist auch der Materialismus unhaltbar, der keine bessere Moral zuwege bringt. Die Sittenlehre ist, wie wir schon gesagt haben, der wahre Prüfstein jeder Weltanschauung.

---

[1] Ethik S. 424.

Dritter Artikel.

Der Socialeudämonismus.

§ 1.

Die Lehre der Socialeudämonisten.

Der Privatutilitarismus nimmt zwar auch Rücksicht auf das Gesammtwohl, aber nur soweit es zum Wohl des Individuums nöthig ist. Das eigene Wohl ist die Rücksicht, unter welcher er alles Sittliche beurtheilt. Der Socialutilitarismus (Socialeudämonismus) dagegen betrachtet das allgemeine Wohl als das eigentliche Ziel und Maß des Sittlichen und berücksichtigt das individuelle Wohl nur insofern, als es einen Bestandtheil des Gesammtwohls bildet und von diesem abhängt. Beide Schulen bemühen sich also, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Wohl des Einzelnen und der Gesammtheit darzuthun, weichen aber voneinander in der Bezeichnung des directen Zieles und Maßstabes des Sittlichen ab.

Als der erste Vertreter des Socialutilitarismus kann wohl R. Cumberland (1632—1718) angesehen werden, der „das Wohlwollen gegen alle vernünftigen Wesen“ für die oberste Norm des Sittlichen hält. „Keine Handlung kann als sittlich gut bezeichnet werden, die nicht ihrer Natur nach irgendwie zum Glücke der Menschen beiträgt.“ Er will aber — im Gegensatz zu den späteren englischen Utilitaristen — nicht, daß man durch Induction diese Nützlichkeit der Handlungen ermittle; man soll vielmehr aus dem Charakter und der Stellung der vernünftigen Wesen in der Natur auf die Gemeinnützigkeit der Handlung schließen[1]. An Cumberland reiht sich Sam. Pufendorf, der zwar den göttlichen Willen für den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös hält, aber meint, Gott habe nun einmal das allgemeine Gesetz der Geselligkeit in die menschliche Natur gelegt, so daß infolge dieser Anordnung jetzt alle Handlungen gut oder schlecht seien, je nachdem sie mit diesem Gesetz übereinstimmen oder nicht. Unter Geselligkeit haben wir „die Veranlagung und Neigung des Menschen zur Vereinigung mit anderen Menschen in Wohlwollen, Frieden, Liebe und gegenseitiger Verpflichtung“ zu verstehen[2].

Eingehend hat Shaftesbury (1671—1713) den Socialutilitarismus aus der menschlichen Natur zu entwickeln gesucht[3].

Es gibt dreierlei Neigungen im Menschen: gesellige (sympathische), selbstische (idiopathische) und unnatürliche. Die ersteren gehen auf das Gemeinwohl, die zweiten auf das Privatwohl des Handelnden, die dritten treten den beiden ersteren entgegen und heißen deshalb unnatürlich. Die unnatürlichen Neigungen sind immer sittlich schlecht, die geselligen immer gut, die selbstischen dagegen gut oder bös, je nachdem sie den geselligen widersprechen oder nicht. Um sittlich gut zu leben, müssen also die unnatürlichen Neigungen bekämpft, die selbstischen mit den geselligen in Einklang gebracht werden. Diese Harmonie bildet die sittliche Tugend. In der

[1] De legibus naturae disquisitio philos. contra Hobbium instituta. 1672.

[2] De iure natur. et gent. l. II. c. 3 § 15. Pufendorf beruft sich ausdrücklich für seine Ansicht auf Cumberland.

[3] In der Schrift: An inquiry concerning virtue and merit. 1699.

Herstellung derselben leitet uns als subjectives Erkenntnißprincip der „moralisc
Sinn", eine Art sittlicher Instinct; Beweggrund aber ist die Vortrefflichkeit d
Tugend selbst, nicht ihre Nützlichkeit. Doch stellt sich das Glück von selbst a
natürliche Folge der Tugend ein. Ein großer Theil der Lebensfreude entspringt a
der Sympathie, der Theilnahme an fremder Freude, und aus dem Bewußtsein, a
deren Gutes erwiesen zu haben.

In unserem Jahrhundert hat wohl August Comte (1798—185
zuerst das Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt der Menschen verkünd
„Vivre pour autrui" lautet sein oberster Grundsatz [1]. Man soll sich ga
dem Dienste der Menschheit, der allgemeinen Menschenliebe weihen und so d
Altruismus den Sieg über den Egoismus verschaffen. Indem die Moral v
den Individuen das Opfer ihrer selbst an die Menschheit fordert, wird
zur Religion [2].

Von Comte beeinflußt, hat John Stuart Mill (1806—1873) du
seine Abhandlung On utilitarianism dem Princip der allgemeinen Wohlfa
in England und Deutschland viele Anhänger gewonnen. Er betont nachdrü
lich, daß nicht das eigene Glück des Handelnden, sondern das größtmögli
Glück der größtmöglichen Zahl der Maßstab des Sittlichen sei. Auf demsel
Standpunkt stehen A. Bain [3] und H. Sidgwick [4].

Auch in Deutschland besitzt der Socialutilitarismus manche Anhäng
G. Fechner bezeichnet „das Maximum der Lust als das schlechthin An
strebende". Aehnlich H. Lotze: „Anderen wohlzuthun und die Summe d
Lust zu vermehren, deren die Welt sich erfreut, ist die einzige Aufgabe,
deren Erfüllung alle sittlichen Pflichten zusammenlaufen." [5] Die höchste u
am meisten anzustrebende Lust ist aber die Befriedigung der Stimme des G
wissens. „Es ist so . . ., daß nur die Befriedigung des Gewissens sel
die Lust also an der Uebereinstimmung jeder einzelnen Lust mit dieser Ge
gebung über alle, diesem Schwanken ihres Werthes entzogen ist." [6] Bene
betrachtet als den höchsten sittlichen Maßstab das Quantum praktischer Realit
das die Handlungen hervorbringen. Rud. v. Ihering sieht nur dasjen
als sittlich gut an, was sowohl nach Seite der Dauer als nach Seite d
Gesammtwohls sich als der Gesellschaft nützlich erweist [7].

Die jüngsten Vertreter des Moralprincips der allgemeinen Wohlfahrt
Deutschland sind E. Laas, G. v. Giżycki und F. Paulsen.

Laas hält zwar die sittlichen Grundsätze für etwas rein Positives, v
der menschlichen Gesellschaft nicht ohne mancherlei Willkür Geschaffenes [8], g

---

[1] Daher der Name Altruismus für die Ansicht derjenigen, welche das a
gemeine Wohl als das höchste Ziel und die oberste Norm des sittlich Guten hinstellen

[2] Ueber Comte vgl. H. Gruber S. J., Aug. Comte, der Begründer des P
sitivismus. Freiburg 1889.

[3] Mental and moral science p. 434. 442.

[4] The methods of Ethics p. 77 ff. [5] Mikrokosmos (1878) II, 319.

[6] A. a. O. S. 323.

[7] Der Zweck im Recht (1883) II, 212. Wenn Ihering zugleich den objectiv
Unterschied von gut und bös läugnet und meint, dieser Unterschied werde von uns in d
Dinge hineinprojicirt, so geräth er mit sich selbst in Widerspruch. Ist denn etwa d
Betrug nicht seiner Natur nach gemeinschädlich?

[8] S. oben S. 131.

aber doch zu, daß wir jetzt diesen Grundsätzen einen objectiven, von unserer Willkür unabhängigen, absoluten Werth beilegen. Dieser absolute Werth kommt von den objectiven Gütern, welche sie hervorbringen und entfalten. Unter objectiven Gütern versteht Laas solche, die „bei objectiver Beurtheilung, d. h. bei möglichster Entäußerung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blickes auf das wohlverstandene Interesse der Gesammtheit einer größern Menge fühlender Wesen als werthvoll erscheinen". Als solche Güter nennt er beispielsweise den gesellschaftlichen Frieden, die staatlichen Einrichtungen, den Culturfortschritt [1].

Ursprünglich, so entwickelt Laas seine Gedanken, erkennt niemand Ordnungen über sich an. Jeder beansprucht ein Recht auf alles. Erst der Widerstreit der Ansprüche, der Urkrieg aller gegen alle schafft Ordnungen, die sich allmählich durch historische Processe, durch immer wieder hervorbrechende Zwistigkeiten und Regelungen in diejenigen Einrichtungen, Sitten und Gesetze fortentwickelt haben, durch welche jetzt überall die Willkür sich gebunden findet [2]. Ursprünglich mögen solche Einrichtungen durch Gewalt entstanden sein, aber allmählich, durch complicirte historische und psychologische Processe, erlangten sie die freie Anerkennung aller theils infolge der Angewöhnung oder Erziehung, theils infolge der offenbar guten Wirkungen, die sie hervorbringen. So steht zwar auch jetzt noch hinter dem: Du sollst! eine übermächtige Gewalt, aber man gehorcht nicht mehr bloß aus Furcht, sondern aus Achtung oder Liebe.

Was aber den genannten objectiven Gütern ihren unbedingten Werth verleiht, ist nicht die distributiv allgemeine, sondern die collectiv allgemeine Zustimmung. Die staatlichen und socialen Einrichtungen treten nicht mehr bloß als Ansprüche Einzelner gegen Einzelne auf, sondern als über allen Einzelnen stehende sociale Gewalten, die allen Pflichten auferlegen. In keiner organisirten Gesellschaft darf sich der Einzelne alles erlauben wie im Urzustand; er muß die socialen Gewalten respectiren, und die Verehrung, die man diesen zollt, ist nicht bloß gewaltsam abgeängsteter Respect, sondern eine Verehrung vor etwas, was über jenen steht wie über uns [3]. Diese socialen Forderungen sind ferner von wahrhaft objectivem Werth, weil es nothwendig der Wille eines jeden sein muß, daß überhaupt Ordnungen da seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten ermöglichen. Das Objective liegt darin, daß diese Ordnungen nicht geschätzt werden wegen zufälligen oder individuellen Nutzens, sondern wegen dessen, was sie ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen.

„Die Anerkennung dieses objectiven Werthes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes. Die Ueberzeugung davon ist eine unumgängliche Errungenschaft der Erfahrung; kein Irrthum, keine Verblendung, sondern eine völlig gesicherte Wahrheit, die, einmal zum Leben gekommen, wie eine unwiderstehliche Macht und doch ohne äußere Gewalt sich über uns alle hinwegwälzt." [4]

Die allgemeinen Grundsätze des Handelns, die sich aus diesen objectiven Gütern als nothwendige Forderungen ergeben, sind die sittlichen Normen. Diese sind aber nicht als Selbstzweck aufzufassen, sie sind nichts weiter als „Ausflüsse der gesellschaftlichen Oekonomie des Glückes". Deshalb sind sie „für die ganze Gesellschaft um so werthvoller, je mehr sie dem Collectivum . . . im Totalüberschlag

[1] Idealistische und positivistische Ethik. Berlin 1882. S. 211.
[2] A. a. O. S. 212—213. [3] A. a. O. S. 215. [4] A. a. O. S. 216.

wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen größern U in Aussicht stellen."[1] Dieses Lustmaximum bildet schaft; es ist dasjenige Leben, worin eine gegebene hängig von subjectiven Täuschungen, ihre höchste L Lustmaximum ist natürlich nie erreichbar, es bild des Guten, ein praktisch nie erreichbares Idea Wandlungen eine absolute Moral, aber sie ist nur

Laas selbst charakterisirt sein Moralprincip als alles Gute auf die fortschreitende Wohlfahrt hinordnet". Mit folgenden gotteslästerlichen Ausd zusammen.

Der Culturfortschritt erweitert das Reich d nur die Herrschaft des Menschen über die physisch selbst fördert und dadurch den Menschen zu immer Dadurch kommt immer mehr der Gottmensch, d. Mensch, zur Erscheinung. Der Gottmensch ist so Ziel der Culturentwicklung. Die Menschheit soll „i der Thierheit" frei werden. Sie soll, wie die be „gottselig", „immer lebendiger durchdrungen werden alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen z dieses Zustandes findet Laas mit St. Augustin die diejenigen, welche beten, sondern welche an der Herl arbeiten, sind die praktischen Christen, die Kirche. Sie arbeiten an der Erlösung der Me diese Arbeit eine unendliche Aufgabe ist[2].

v. Giżycki bezeichnet „die allgemeine Wo liche wahre Glück aller" als die Richtschnur der

Demgemäß gibt er dem obersten sittlichen Geb so, daß sich dein Verhalten zum Wohle d... Menschheit allge machen lasse."[3] Um ohne Selbstparteilichkeit zu bestimmen, wie wir ha sollen, brauchen wir uns vor der Handlung nur die Frage vorzulegen: Wie w wir urtheilen, wenn ein anderer in unserer Lage so handelte? und: Was würd Folge für die allgemeine Wohlfahrt sein, wenn jeder in derselben Lage so hande Das oberste Ziel und Motiv, das wir beim Streben nach dem allgemeinen im Auge haben sollen, ist das „Bewußtsein, recht zu thun". Dieses Bewu gethaner Pflicht, der Seelenfriede, bildet die moralische Sanction, unser hö Gut, das uns niemand rauben kann. Deshalb drängt v. Giżycki seine Lehre ir Gebot zusammen: „Strebe nach Gewissensfrieden, indem du dem Wohle der M heit dich weihst."[5] Durch diesen Zusatz glaubt er das Selbstinteresse mit dem Int der Gesammtheit in Einklang zu bringen, soweit ein solcher Einklang möglich

Fr. Paulsen faßt seine Anschauungen von gut und bös in fol Sätze zusammen:

„1. Handlungen werden gut genannt einmal, insofern sie ihrer Natur günstige Wirkungen für die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit auf welche sich diese Wirkungen erstrecken, zu haben tendiren (auf die wirk Folgen, welche auf Anlaß der einzelnen Wirkung eintreten, kommt es bei den

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik S. 217. [2] A. a. O. S. 239.

[3] Moralphilosophie S. 36. Schon in seinen preisgekrönten „Grundzüge Moral" (1883) hatte Giżycki im wesentlichen dieselbe Lehre vorgetragen.

[4] A. a. O. S. 35. [5] A. a. O. S. 121.

an); sodann, sofern sie als Anzeichen einer guten Eigenschaft, einer guten ztung oder Gesinnung angesehen werden.

ine Eigenschaft oder Willensrichtung wird gut genannt, sofern Natur nach die Tendenz hat, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner , zu fördern; auch hier ist die wirkliche Wirksamkeit in diesem Sinne nicht) zur Urtheilsbestimmung.

in Mensch wird gut genannt, sofern sein eigenes Leben, soweit an ihm Sinne menschlicher Wohlfahrt sich gestaltet, und sofern es zugleich auf das Umgebung in demselben Sinne günstig einwirkt.

lecht oder böse bedeutet überall das Gegentheil." [1]

in Paulsen zugleich das Leben des einzelnen Menschen als Selbst- sieht, so geräth er dadurch in Widerspruch mit sich. Wird der sitt- rth des Menschen nicht an ihm selbst, sondern an seiner Nützlichkeit llgemeine Wohlfahrt gemessen, so ist er nicht mehr Selbstzweck, er einen relativen, keinen absoluten Werth.

§ 2.

egung des Moralprincips der allgemeinen Wohlfahrt.

geben den Anhängern des genannten Moralprincips gern zu, daß die g der richtigen Sittenlehre zur allgemeinen Wohlfahrt führen muß, daß : Sittenlehre nicht wahr sein kann, welche sich mit dem Wohl der mensch- sellschaft nicht vereinbaren läßt. Aber daraus folgt nicht, daß das Wesen ch Guten in der gesellschaftlichen Nützlichkeit bestehe.

Wir können zunächst gegen den Socialeudämonismus uns eines argu- ad hominem bedienen. Er gibt zu, daß das Streben nach dem eige.. ı irdischen Wohl als solches noch nichts sittlich Gutes sei. Darin hat er ohne Zweifel Recht. Niemand wird einen Menschen deshalb schon sittlich gut nennen, weil er recht für sein irdisches Glück sorgt, weil er sich Reichthümer, Ehren, Gesundheit und alle Arten von Genüssen zu verschaffen sucht.

Wenn aber die Sorge für das irdische Wohl des eigenen Ichs als solches noch nichts sittlich Gutes ist, warum soll dann das Streben nach dem irdischen Wohl vieler oder aller sittlich gut sein? Das Allgemeinwohl ist nichts als eine Summe gleichartiger Individualwohlfahrten. „Aus lauter Nullen läßt sich keine Größe bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller." [2]

In der That wird auch kein Vernünftiger, der nicht eine Schulmeinung zu vertheidigen hat, einen Staatsmann schon deshalb für sittlich gut halten, weil er recht auf den Vortheil seines Landes bedacht ist und das allgemeine irdische Wohlergehen der Unterthanen zu befördern strebt. Denn er kann gewissenlos gegen andere Staaten und Länder verfahren, um dem seinigen zu nützen. Wendet man aber ein, nicht das Glück eines Staates oder Volkes,

---

[1] System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. Berlin 1889. S. 193. Von der Ansicht Paulsens ist diejenige Zieglers: „Sittliches Sein und sittliches Werden", S. 51—52, kaum verschieden. Fast alle deutschen Ethiker der neuesten Zeit bewegen sich in dem ausgetretenen Geleise der englischen Utilitaristen.

[2] Wundt, Ethik S. 497.

sondern das der gesammten Menschheit sei der Maßstab des Sittlichen, so fragen wir: wenn es noch nicht sittlich gut ist, für das Wohl eines Volkes und Staates zu sorgen, warum soll es sittlich gut sein, für das Wohl aller Staaten und Völker zu sorgen? Wir haben es hier im Sinne des Socialeudämonismus wiederum nur mit einer Summe gleichartiger Werthe zu thun. Wenn die Einheit werthlos ist, warum nicht auch die Vielheit? Jedenfalls hätten die Gegner die Pflicht, uns zu zeigen, warum hier ein so tiefgreifender Unterschied zwischen dem Wohl eines Einzelnen und vieler oder aller bestehe. Nur dann könnten sie vom Individuum verlangen, das Wohl des ganzen Menschengeschlechtes sich zum Zweck zu setzen, wenn dieses nicht bloß eine Vielheit von gleichartigen Wesen wäre, wie etwa das Geschlecht der Löwen, Adler u. s. w., sondern in einem höhern Sinn eine wahre und wirkliche moralische Einheit, ein zusammenhängendes Ganze bildete, welches dasselbe gemeinsame Endziel hätte. Von einem solchen einheitlichen Ganzen des Menschengeschlechts zu reden, hat der Socialeudämonismus kein Recht. Er kann von seinem Standpunkte nicht beweisen, daß der Einzelne alle übrigen gleichartigen Individuen als mit ihm zu einem Ganzen gehörig ansehen soll, dem er sich unterzuordnen hat. Eine solche Einheit setzt ein über den menschlichen Individuen stehendes intelligentes Wesen voraus, das alle auf denselben Zweck nach denselben Gesetzen hinordnet. Thatsächlich stehen aber die meisten Anhänger des Socialeudämonismus auf dem Standpunkt des Atheismus, dem das Menschengeschlecht nur als ein zufällig entstandenes Gewimmel von gleichartigen Atomgruppen gilt, das nach einiger Zeit spurlos verschwindet. Nur eine höhere, ordnende Hand kann die gleichartigen menschlichen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen.

2. Wer die gesellschaftliche Nützlichkeit zum einzigen Maßstab des Sittlichen erhebt, muß nothwendig die sittliche Ordnung verstümmeln. Denn er muß zugeben, daß alle Handlungen, durch welche der Mensch in unmittelbaren Verkehr mit Gott, seinem Schöpfer und Herrn, tritt, entweder gar nicht oder wenigstens nur insofern sittlich gut seien, als sie etwa zum allgemeinen irdischen Wohl der Menschen beitragen. Die meisten unserer Gegner werden sich freilich gegen diese Folgerung nicht sträuben. Aber sie werden dadurch wenigstens gezwungen anzuerkennen, daß die gesellschaftliche Nützlichkeitslehre nothwendig die Läugnung des persönlichen Gottes voraussetzt. Denn es ist doch offenbar, wer immer Gott als Schöpfer, Herrn und Endziel aller Dinge anerkennt, der muß auch zugeben, daß es das erste und größte Gebot ist, Gott über alles zu lieben und ihm Verehrung und Huldigung zu zollen. Er muß anerkennen, daß der Mensch Pflichten gegen Gott hat, unabhängig von jeder Rücksicht auf das irdische Gesammtwohl. Freilich, die treue Erfüllung aller Pflichten gegen Gott ist auch der Gesellschaft nützlich; aber die sittliche Gutheit dieser Pflichten hängt nicht von ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit ab. Uebrigens können sich unsere Gegner auf einen solchen Nutzen gar nicht berufen. Wie sollten Gebete, Opfer und ähnliche Handlungen der Gottesverehrung noch einen Nutzen haben, da ja nach ihrer Ansicht dieselben auf Irrthum und Unwissenheit beruhen und der Gesellschaft nützliche Arbeitszeit entziehen?

Um zu beweisen, daß die allgemeine Wohlfahrt der Maßstab des Sittlichen sei, beruft sich A. Bain auf die „zehn Gebote“, von denen sechs sich auf die allgemeine irdische Glückseligkeit beziehen [1]. Wir wollen ihm zugeben, daß nicht bloß sechs, sondern sieben von den zehn Geboten das Verhalten der Menschen untereinander regeln, also direct auf das allgemeine Wohl abzielen. Aber warum schweigt er denn von den drei übrigen? Die Thatsache allein, daß der Utilitarismus den Dekalog, der doch ein Gemeingut der ganzen Menschheit ist, nicht vollständig unterzubringen vermag, beweist seine Unzulänglichkeit. Uebrigens, wenn selbst alle zehn Gebote sich auf das gesellschaftliche Wohl der Menschen bezögen, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß dieses Glück der eigentliche Maßstab und Grund des Sittlichen sei. Etwas anderes ist es, zu behaupten: diese Handlung ist sittlich gut und dient der allgemeinen Wohlfahrt, und: diese Handlung ist sittlich gut, weil sie die allgemeine Wohlfahrt fördert. Bloß das erstere wäre bewiesen.

3. Der Socialeudämonismus setzt stillschweigend den schweren, schon früher (71 ff.) widerlegten Irrthum voraus, das Menschengeschlecht sei sich absoluter Selbstzweck. Oder wird etwa jemand, der Gott als das Endziel aller Dinge anerkennt, zugeben können, das höchste Gut des Menschen und der oberste Maßstab seines Thuns sei die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit? Alles habe sich ohne jede Rücksicht auf Gott der irdischen Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft unterzuordnen? Gewiß nicht.

J. St. Mill wendet hier ein, wer an Gottes Güte und Weisheit glaube, müsse auch annehmen, alle seine sittlichen Vorschriften seien im höchsten Maße den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend. Das ist richtig. Aber wer die sittlichen Gebote als Forderung Gottes an den menschlichen Willen auffaßt, verläßt damit vollständig den Boden, auf dem die heutigen Socialeudämonisten thatsächlich stehen. Dann aber geräth er in noch größere Schwierigkeit. Wie kann jemand im Ernst behaupten, Gott sei zwar der Schöpfer und Ordner aller Dinge, aber nicht das letzte Ziel derselben? Gott wolle die irdische Wohlfahrt der Menschen ohne Unterordnung unter seine eigene Verherrlichung als den letzten und höchsten Weltzweck? Wer an Gott den Unendlichen glaubt, muß auch glauben, daß er das Endziel aller Dinge ist und daß die rechte Ordnung vom Menschen die Verherrlichung Gottes um ihrer selbst willen verlangt.

4. Erhebt der Socialeudämonismus die Menschheit zum Selbstzweck, so würdigt er dagegen, wie schon früher (103 ff.) dargethan, den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesammtheit herab, dessen ganzer Werth sich nach seinem Nutzen für die Gesellschaft bemißt. Auch die Anhänger des Socialutilitarismus müssen die sittliche Vervollkommnung als Pflicht des Menschen anerkennen. Wenn aber die sittliche Gutheit in der Nützlichkeit für die Gesellschaft besteht, so ist also die höchste sittliche Aufgabe des Menschen, ein immer nützlicheres Mittel für die Gesellschaft zu werden. Ein Mittel wird nicht um seiner selbst, sondern nur um des Zweckes willen gesucht, zu dessen Erreichung es behilflich ist. Daraus folgt dann weiter, daß, wer zum allgemeinen Wohl nichts mehr beiträgt oder dasselbe gar hindert, für die Gesellschaft werthlos ist und mit Recht vom Erdboden vertilgt werden kann.

[1] Mental and moral science l. c. p. 442.

Von dieser Anschauung ging Plato aus, als er die Tödtung der siechen Kinder verlangte und den Aerzten empfahl, den Kranken das Sterben nicht zu lang zu machen, wenn sie doch einmal für die Gesammtheit nutzlos geworden seien. Ein Anhänger des Nützlichkeitsprincips kann gegen solche Folgerungen nichts einwenden.

„Aber daß das Interesse des Einzelnen sich dem der Gesammtheit unterordnen müsse, wird man doch wohl nicht bezweifeln wollen!“ [1] Wir läugnen mit aller Entschiedenheit, daß der Mensch alle seine Interessen der Gesellschaft unterordnen müsse und somit bloßes Mittel für die Gesellschaft sei. Die oberste Aufgabe des Menschen auf Erden ist, Gottes Willen zu erfüllen und sein ewiges Heil zu wirken, und nie und nimmer darf er seine sittlichen, ewigen Interessen dem Wohl anderer Menschen unterordnen, mit anderen Worten, um keines irdischen Vortheiles willen darf der Mensch etwas sittlich Verwerfliches, Sündhaftes thun. Wir verlangen also für den Menschen nicht bloß die Berücksichtigung, die jedes Einzelwesen erheischt, das als Theil einem zu erhaltenden Ganzen eingereiht ist. Auch in einer Heerde verlangt das Individuum Berücksichtigung, wenn das Ganze gedeihen soll, aber doch nur insoweit, als es das Wohl des Ganzen erfordert. Anders verhält es sich in Bezug auf den Menschen. Er ist Person und als solche nicht einfachhin Mittel und Werkzeug irgend einer Gesellschaft, sondern in gewisser Beziehung Selbstzweck.

Man beachte übrigens die Inconsequenz, deren sich die Gegner durch ihre Forderung der völligen Selbstaufopferung zu Gunsten des allgemeinen Glückes schuldig machen. Verlangt man christlicherseits vom Menschen Selbstverläugnung, Abtödtung, Opfer, so spotten sie über solche Forderungen. Dagegen verlangen sie nun selbst vom Menschen nicht bloß Selbstverläugnung, sondern völlige Selbstvernichtung auf dem Altare der Menschheit. So wahr ist es, daß das Opfer in irgend welcher Gestalt in jeder Sittenlehre eine Stelle finden muß. Die Forderung völliger Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die uns bloß an Zahl überlegen sind, ist übrigens nicht nur widersinnig, sondern widernatürlich und unmöglich.

5. Das Princip der allgemeinen Wohlfahrt macht auch nothwendig den sittlichen Werth des Menschen zum großen Theil nicht von ihm selbst und seiner innern Gesinnung, sondern von äußeren, zufälligen Umständen abhängig.

Denken wir uns zwei Staatsmänner, A und B, die von demselben Eifer für das öffentliche Wohl beseelt, aber im übrigen weit voneinander verschieden sind. Der Staatsmann A ist von reicherer Begabung, durchdringenderem Verstand, höherer Bildung; Reichthum und Adel unterstützen seine Unternehmungen für das Gemeinwohl. B dagegen steht bei gleich guter Gesinnung an Begabung, Ansehen weit hinter A zurück; auch mißliche äußere Umstände treten ihm entgegen, so daß er nur geringe Erfolge erzielt.

Will der Anhänger des Wohlfahrtsprincips seinen Grundsätzen treu bleiben, so muß er in Bezug auf sittliche Gutheit dem Staatsmann A die Palme zuerkennen, obwohl B dieselbe gute Gesinnung hat. Er muß also auch zugestehen, daß der sittliche Werth des Menschen zum guten Theil auf Rechnung natürlicher Vorzüge und äußerer Umstände kommt, die vom Willen unabhängig

[1] So v. Gizycki, Moralphilosophie S. 45.

ıd. Derselbe besteht ja in der Nützlichkeit für das Gemeinwohl, diese ist ›er in dem einen Fall größer als in dem andern.

Oder wird man entgegnen, der sittliche Werth des Menschen hange zu-ichst von der innern Gesinnung, nicht vom äußern Thun ab? Das ist var richtig. Aber der Utilitarist hat kraft seines Princips kein Recht, :n Werth des Menschen nur nach der innern Gesinnung zu beurtheilen. Unseres rachtens ist es deshalb ein Aufgeben des socialeudämonistischen Standpunktes, enn Paulsen nur die natürliche Tendenz der Handlungen und Gesinnungen, icht aber deren wirkliche Folgen der sittlichen Beurtheilung zu Grunde legen ill. Der Anhänger des gesellschaftlichen Wohlfahrtsprincips kann höchstens erlangen, daß die nützlichen Wirkungen auch aus der rechten Gesinnung ervorgehen; aber die Gesinnung ist der Gesellschaft nur insoweit nützlich, ıls sie sich äußerlich durch nützliche Wirkungen kundgibt. Kein Mensch wird einen Baum nützlich nennen, der zwar seiner Natur nach gute Früchte hervorbringen könnte, aber thatsächlich, wenn auch aus zufälligen Gründen, keine Früchte hervorbringt. Gerade so ist die thatsächliche Nützlichkeit einer Handlung oder Gesinnung für die irdische Wohlfahrt Null, wenn sie keine guten Wirkungen hervorbringt. Die Handlung hätte unter anderen Umständen nützlich sein können, aber sie ist es nicht gewesen.

Man kann aber doch richtig behaupten, die gute Gesinnung sei im allgemeinen und an und für sich für die Gesellschaft wichtig und nützlich? Allerdings, aber nur deshalb, weil durchschnittlich die guten Gesinnungen gute Wirkungen hervorbringen, und soweit sie dies thun. Bringt eine Gesinnung oder Handlung thatsächlich keine guten Wirkungen für die Gesellschaft, so hat sie das Wohl derselben nicht befördert, ist ihr also nutzlos gewesen.

Will sich übrigens der Anhänger des Wohlfahrtsprincips auf die gute Gesinnung berufen, so darf er nur eine Gesinnung sittlich gut nennen, nämlich den Willen, das allgemeine Wohl zu fördern, und nur einen Beweggrund als sittlich gut anerkennen, nämlich die Förderung des öffentlichen Wohles. Denn als sittlich gut gilt ihm nur das gesellschaftlich Nützliche. Nun ist aber nur der Wille gut, der auf das Gute gerichtet ist. Sobald also jemand eine gemeinnützige Handlung aus einem andern Beweggrund als dem des öffentlichen Wohles vollbringt, z. B. aus Liebe zu Gott, aus dem Beweggrund der Schönheit der Tugend, aus Rücksicht auf eigenen Vortheil, so sind das sittlich gleichgiltige Beweggründe, und folglich sind auch die ihnen entspringenden Handlungen gleichgiltig. Es ist deshalb ganz unfolgerichtig und ein Bestreben, Wasser und Feuer auszusöhnen, wenn v. Giżycki nur die Handlungen als sittlich gut gelten läßt, die dem allgemeinen Wohl nützen, und dann zugleich verlangt, man solle bei diesen Handlungen als höchsten Endzweck und Beweggrund den Seelenfrieden vor Augen haben. Wie kann man etwas zum höchsten Endzweck des sittlichen Handelns machen, was für die Gesellschaft von gar keiner oder jedenfalls höchst untergeordneter Bedeutung ist und somit nach dem eigenen Geständniß kaum zum sittlich Guten gerechnet werden darf?

6. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt ist zu unbestimmt und zu vag; er bedarf selbst eines höhern sittlichen Maßstabes, kann also unmöglich die oberste Richtschnur des Sittlichen sein. Die gesellschaftliche Wohlfahrt kann eine wahre und eine falsche, eine sittlich gute und schlechte sein.

Die kriegerischen Spartaner faßten die öffentliche Wohlfahrt ganz anders auf als die gewinnsüchtigen Phönicier und Karthager, und diese wieder anders als die Römer und Athener, die Sodomiten und Sybariten. Und wenn wir erst zu den orientalischen Völkern oder zu den Naturvölkern gehen, die von Jagd und Fischfang leben, so finden wir da wieder andere Begriffe von der allgemeinen Wohlfahrt. Welches ist also die Wohlfahrt, die uns als Ziel beim sittlich guten Handeln vorschweben soll? Giżycki sagt: „das größtmögliche wahre Glück aller". Dieser Zusatz ist ihm wohl aus Unbehutsamkeit entschlüpft. Wer von wahrer Glückseligkeit redet, erkennt dadurch an, daß es eine falsche gibt, daß man somit eines über der Glückseligkeit stehenden Maßstabes bedarf.

Ist ferner beim allgemeinen Glück aller auch die Lustbefriedigung der Thiere zu berücksichtigen oder bloß die der Menschen?

Vom Standpunkt des Socialutilitarismus ist diese Frage keineswegs müßig. Denn es kommt ja nach ihm nur auf die Vermehrung des Lustquantums an. Nun sind aber die Thiere der Lust auch fähig. Das gilt um so mehr, als die allermeisten Utilitaristen den Menschen nur für ein weiter entwickeltes Säugethier, als den „ältesten Bruder" in der großen Thierfamilie ansehen.

Doch geben wir zu, bloß die Menschen seien bei der Glückseligkeitsrechnung in Ansatz zu bringen, dann fragt sich weiter: sind alle Lustgefühle in gleicher Weise zu berücksichtigen? oder verdienen die stärkeren den Vorzug, und welche sind als die stärkeren anzusehen? Verdienen die sogenannten geistigen Vergnügen dieselbe Beachtung wie die leiblichen, und welche sind unter den ersteren sowohl als unter den letzteren vorzuziehen? Ein Botokude, eine Rothhaut, ein Kanake wird diese Frage entschieden anders beantworten als ein civilisirter Europäer, und bei den Europäern wird wiederum die Antwort sehr verschieden ausfallen nach der Verschiedenheit der Stände. Einem Bauernknecht ist eine Unze sinnlicher Befriedigung mehr werth als ein ganzer Centner Kunstgenuß.

7. Nehmen wir jedoch an, es sei gelungen, den unbestimmten Begriff des „größtmöglichen Glückes aller" vollständig klar zu stellen. Damit wissen wir aber noch nicht, was sittlich gut und bös ist. Wir kennen bloß die Wirkung, welche durch das sittliche Handeln erreicht werden soll. Jetzt muß erst noch bestimmt werden, welche Handlungen diese Wirkung hervorbringen und welche nicht.

Wir geben gerne zu, daß bei einigen Handlungen die gesellschaftliche Nützlichkeit oder Schädlichkeit sich von selbst jedem aufdrängt, besonders solange sie nur abstract betrachtet werden. Aber sobald man ins Einzelne geht, reicht das Nützlichkeitsprincip ganz und gar nicht aus. Es ist ein praktisch unbrauchbarer Maßstab des Sittlichen.

Ein Beispiel mag uns das zeigen. Vor einigen Jahren stand ein Missionär, P. Damian, auf den Sandwichinseln vor der Frage: Sollst du dich großmüthig dem Dienst der Aussätzigen widmen und mit ihnen für immer von allem Verkehr mit den übrigen Menschen absperren lassen und so der sichern Gefahr der Ansteckung preisgeben oder nicht? Er war stark und gesund und konnte voraussichtlich noch lange zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft arbeiten. Dagegen waren die Aussätzigen doch meist unrettbar verloren. An ihrer Erhaltung lag der menschlichen Gesellschaft nach dem Nützlichkeitsprincip gar wenig. Er konnte also höchstens manches Elend der Unglücklichen beseitigen und sie in ihrer Verlassenheit in etwa stärken und trösten.

Was sagt nun unser Vertreter der allgemeinen Wohlfahrt zu dem Gewissensfall? Er müßte jedenfalls Bedenken tragen, eine Entscheidung zu treffen, und wenn er sich dazu verstünde, so könnte er nur dem Missionär von seinem Vorhaben abrathen und ihm sagen, er möge sich als nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft erhalten. Das allgemeine irdische Wohl der größtmöglichen Zahl sei der oberste sittliche Maßstab, die Aussätzigen aber seien doch für die Gesellschaft verloren. So müßte der kalt berechnende Utilitarist sagen. Ganz anders urtheilt der gesunde Sinn unbefangener Menschen. Als die Nachricht durch die Zeitungen ging, der Missionär habe sich großmüthig dem Wohl der Aussätzigen gewidmet und sei aus reiner Nächstenliebe einer aus ihnen geworden, sprachen alle Parteien ihre hohe Anerkennung und Bewunderung für seinen Heldenmuth aus.

Vielleicht wendet man ein, die Handlung des Missionärs sei deshalb zu empfehlen, weil der Gesellschaft an dergleichen Beispielen heroischer Liebe viel gelegen sei. Aber damit eine Handlung die Kraft eines guten Beispieles für andere habe, müssen diese die Handlung *in sich* als gut und lobenswerth anerkennen. Das ist die nothwendige Voraussetzung. Die Kraft, zur Nachahmung anzuziehen, ist der Schatten, aber nicht das Wesen des sittlich Guten. Wer den anderen ein gutes Beispiel geben will, muß die Ueberzeugung haben, daß die Handlung in sich gut und lobenswerth sei. Unsere Bewunderung würde übrigens gewaltig abgeschwächt, wenn wir mit Grund vermuthen könnten, nicht die Linderung fremder Noth, sondern die Aufstellung eines leuchtenden Beispiels für Mit- und Nachwelt sei die Hauptabsicht des Missionärs gewesen. Und wenn der Missionär vorausgesehen, daß sein Heroismus von niemanden beachtet würde? Würde das denselben nicht eher erhöhen als vermindern?

8. Der Utilitarist muß die *Pflichten des Menschen gegen sich selbst* läugnen. Er kann nur von Pflichten *gegen die Gesellschaft* reden und höchstens behaupten, der Mensch sei es der *Gesellschaft schuldig*, das Verhalten *in Bezug auf sich selbst* in bestimmter Weise zu ordnen. Wir haben auch die Pflicht, unser *Eigenthum* zu schonen und in der rechten Weise zu benutzen; aber diese Pflicht sind wir nicht dem Eigenthum, sondern uns selbst, der menschlichen Gesellschaft und Gott schuldig. So kann man auch vom Standpunkt des Wohlfahrtsprincips behaupten, der Mensch habe gegen die Gesellschaft die Pflicht, sich selbst in bestimmter Weise zu behandeln, weil das Gemeinwohl es so erfordert. Man muß also die directen Pflichten gegen sich selbst (z. B. der Selbstliebe, der Mäßigkeit u. s. w.) einfachhin streichen.

Und wenn nun gar ein Mensch wie Robinson auf eine einsame Insel verschlagen wäre und keine Aussicht mehr hätte, je wieder in die Gesellschaft von Menschen zurückzukehren, so müßte der Utilitarist ihn folgerichtig von allen Pflichten freisprechen, ja geradezu behaupten, er könne nicht mehr sittlich handeln. — Es braucht ferner kaum hervorgehoben zu werden, wie *kraftlos* das Wohlfahrtsprincip in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst wäre. Nur ein Beispiel. Ein von Altersschwäche und Siechthum gebrochener Greis kommt auf den Gedanken, sich durch unmäßigen Genuß von geistigen Getränken oder Opium die Schmerzen zu vertreiben und schließlich seinem Leben durch Gift ein Ende zu bereiten. Wir wären nun auf den Zuspruch gespannt, den ein Anhänger der allgemeinen Wohlfahrt an unsern Kranken richten könnte. Wird er es wohl wagen, ihm mit der allgemeinen Wohlfahrt, „mit den Interessen der gesammten Menschheit" nahezurücken? Wird er ihn

ermahnen, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu erhalten? Und doch ist dies das einzige sittliche Motiv, das ihm zur Verfügung steht. Um einen Wüstling, Trunkenbold, Verschwender von seinem Laster abzubringen, kann ihm der Socialutilitarist nichts vorwerfen als die „Schädigung des allgemeinen Wohls", die Verminderung des Lustquantums auf Erden.

9. Ein Hauptfehler des Socialeudämonismus ist, daß er den Standpunkt des einzelnen Individuums mit dem Standpunkt des Gesetzgebers verwechselt. Man verlangt von jedem Glied der Gesellschaft, sich beständig auf den Standpunkt des Gesetzgebers zu stellen und sich zu fragen, wie es sein Handeln einrichten müsse, um das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl zu erzielen. Das ist aber eine widersinnige Forderung. Der Gesetzgeber, der vermittelnd über den Individuen steht, soll sich auf diesen höhern Standpunkt stellen und von dort aus die Gesetze beurtheilen; aber man hat kein Recht, vom Individuum zu verlangen, daß es sich zuerst auf die Seite der Gesellschaft stelle und sein eigenes Wohl und Wehe nur so weit berücksichtigen dürfe und solle, als es die allgemeine Wohlfahrt erheischt. Die Moral ist zunächst eine individuelle Angelegenheit, die allerdings alle, auch die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen umfaßt. Der Socialeudämonismus dagegen berücksichtigt das Einzelwesen nur so viel, als es das Gemeinwohl erheischt. Das ist eine unnatürliche und deshalb unhaltbare Forderung, und zwar um so mehr, als man jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits für thörichten Wahn erklärt.

Damit hängt nothwendig zusammen, daß der Socialeudämonismus keine wahre Gewissenspflicht zuwege bringt. Die Gesellschaft kann aus sich nicht in das Innere des Menschen hineingreifen und bewirken, daß er sich innerlich verpflichtet fühlt, die gesellschaftlichen Gebote als berechtigt anzuerkennen und sich ihnen zu unterwerfen, wenn er nicht schon von Hause aus die Ueberzeugung mitbringt, daß es seine Pflicht sei, sich den gerechten Anforderungen der Gesellschaft zu fügen. Doch hiervon wird später beim Gesetze eingehender die Rede sein.

10. Man hat dem Moralprincip des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl auch vorgeworfen, daß es nothwendig zur Beseitigung aller gesellschaftlichen Ungleichheit und schließlich zum Socialismus führe[1]. Dieser Vorwurf geht wohl zu weit. Die volle Durchführung der socialistischen Gleichheitsforderungen ist eben eine moralische Unmöglichkeit, sie würde unseres Erachtens den Ruin der Gesellschaft bedeuten und kann also nicht als Folgerung aus dem Princip der allgemeinen Wohlfahrt gezogen werden.

Aber das geben wir zu: vom Standpunkt des Eudämonismus ist die Lage der heutigen Gesellschaft eine völlig unsittliche und das Streben nach höherer Cultur in sittlicher Beziehung von sehr fraglichem Werth. Das Glück besteht wesentlich nicht im Vorhandensein großer Reichthümer und Culturgüter, im Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, sondern in der Summe der Lustgefühle oder in der Befriedigung der Bedürfnisse, welche den Menschen zu theil wird. Wenn man nun das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl auf die Fahne schreibt, läßt sich dann eine Ordnung

[1] Ed. v. Hartmann, Das sittl. Bewußts. S. 626.

als sittlich gut bezeichnen, in der trotz des Vorhandenseins reichlicher Glücksgüter eine verhältnißmäßig geringe Zahl im Ueberfluß schwelgt und in herrlichen Palästen wohnt, während die übergroße Mehrheit in elenden Räumen zusammengepfercht ein kümmerliches Dasein fristet?[1] Ein billig denkender Gegner wird allerdings eine solche Folgerung als berechtigt anerkennen. Aber wenigstens jene Anhänger des Wohlfahrtsprincips, welche auf dem Standpunkt des heutigen liberalen Manchesterthums stehen, sind damit ad absurdum geführt.

Doch wir gehen weiter und behaupten, der ganze Culturfortschritt sei im Lichte der Wohlfahrtslehre von sehr fraglichem sittlichen Werthe. Die Mitarbeit am Culturfortschritt könnte nur dann als sittlich lobenswerth gelten, wenn es ausgemacht wäre, daß mit dem Fortschritt der Cultur auch das allgemeine Glück zunehme. Das ist aber nicht der Fall. Die Cultur kann große Fortschritte machen ohne Vermehrung des allgemeinen Wohlbefindens. Glück ist eben nicht gleichbedeutend mit Reichthum und anderen äußeren Culturgütern, sondern bedeutet das subjective Befriedigtsein, hängt also wesentlich von der Größe und Vielseitigkeit der Bedürfnisse und von der Vertheilung der Glücksgüter ab. Ein Lazzarone braucht nur eine Handvoll Maccaroni und ein schattiges Plätzchen, um sich zum dolce far niente hinzustrecken. Er ist glücklich, vielleicht viel glücklicher als der erste Minister oder General, die zwar Ueberfluß haben an Genußgütern, aber in beständiger Sorge und Unruhe leben. Ein schlichtes Hirtenvolk, eine arbeitsame ländliche Bevölkerung sind vielleicht glücklicher und zufriedener als unsere sogenannten „Gebildeten", denen aus Ueberſättigung das Leben langweilig wird. Es ist möglich, daß die Germanen des Tacitus in ihrer Barbarei glücklicher waren als die gleichzeitigen verkommenen Römer in ihrer Hypercultur.

Vielleicht wird man sagen, ein solches Glück in der rohen Barbarei sei kein menschenwürdiges. Das mag sein. Aber auf diesen Grund kann sich der Anhänger des Moralprincips des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl nicht berufen, ohne eine höhere Norm anzuerkennen und damit seinen Standpunkt aufzugeben. Von seinem Standpunkt ist der Culturfortschritt von sehr fraglichem Werth. Hören wir darüber einen Anhänger des Wohlfahrtsprincips:

„Mit der Steigerung der Cultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maße? Das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich . . . Vielleicht käme der Wahrheit

[1] „Es ist unsittlich, daß wenige schwelgen, während viele darben; unsittlich, daß reiche Familien 5—20 heizbare Räume bewohnen, während zahllose Arme sich mit einem begnügen müssen oder selbst den einen nicht haben; unsittlich, daß irgend jemand das Recht hat, einen Thaler für unnöthigen Luxus auszugeben, solange noch ein einziger lebt, der an den nothwendigsten Lebensbedürfnissen Mangel leidet. . . Unsittlich ist alles dies darum, weil es dem alleinigen und höchsten Princip des Rechts und der Sittlichkeit, dem Princip des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl, schreiend Hohn spricht." E. v. Hartmann, Das sittl. Bewußts. S. 500.

am nächsten eine dritte Ansicht: daß das Wachsthum auf beiden Seiten gleich groß und daher, wenn Lust und Schmerz wie positive und negative Größen addirt würden, die Summe stets dieselbe bleibe, nämlich Null." [1]

Also nicht bloß nach den Pessimisten, sondern selbst nach den Anhängern des größtmöglichen Glückes aller ist es wenigstens sehr zweifelhaft, ob das reine Lustquantum auf Erden durch all die Jahrhunderte auch nur um ein Quentchen zugenommen. Und doch, welch ein ungeahnter Aufschwung der Cultur während derselben Zeit! Daraus folgt, daß der Socialeudämonist das Streben nach Förderung der Cultur wenigstens nicht mit Sicherheit als sittlich gut bezeichnen darf. Denn sittlich gut ist ihm nur dasjenige, was mehr Lust als Schmerzen erzeugt. Nun ist es aber nach den eigenen Anhängern des Wohlfahrtsprincips nicht sicher, daß all der Culturfortschritt dem Menschengeschlecht einen Ueberschuß an Lust gebracht hat.

Dieses Geständniß Paulsens ist unseres Erachtens ein vernichtendes Urtheil gegen den Socialeudämonismus. Das sittliche Streben soll gleichbedeutend sein mit dem Streben nach Förderung des allgemeinen Glückes. Dieses Streben ist aber bis heute erfolglos gewesen! Der Ueberschuß der Freuden über die Schmerzen ist stets Null geblieben. Welchen Werth kann also das sittliche Streben der Menschheit beanspruchen? Kann man dem Pessimismus eine bessere Waffe in die Hand geben?

Vierter Artikel.

Die Norm des Culturfortschrittes.

§ 1.

Die Anhänger dieser Lehre.

An die Stelle des „größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl" setzen Neuere das Princip des Culturfortschrittes als das oberste Ziel und Maß des Sittlichen. Die Culturentwicklung wird in dieser Ansicht nicht als Mittel zum Glücke aller, sondern als Selbstzweck angestrebt, dem sich auch das Glück der lebenden Menschen als Mittel unterzuordnen hat.

Im Grunde müssen sich zu dieser Ansicht alle Ganz- oder Halbpantheisten bekennen, welche den Einzelnen nur als eine Erscheinung, ein Moment in der Entwicklung des Absoluten auffassen und ihm demgemäß die Mitarbeit an dieser Entwicklung als höchste Aufgabe zuweisen. Hegel sieht die Einzelnen an als „Momente" des allgemeinen Selbstbewußtseins, das sich als selbständige Gewalt realisirt [2]. Als die höchste Entwicklung des Absoluten ist der Staat auch absoluter Selbstzweck und hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein [3]. Aehnlich drückt sich Schelling aus [4]. Auch der Panentheist Krause und sein Schüler H. Ahrens [5] bekennen sich im wesentlichen zum Princip des Culturfortschrittes.

---

[1] Paulsen, System der Ethik S. 243. Aehnlich Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 136.

[2] Werke (1840) VIII, 313. [3] A. a. O. S. 306.

[4] Werke I, 313. [5] Naturrecht I, 249 u. 289.

Vom Standpunkte des Pessimismus hat E. v. Hartmann den Culturfortschritt als das unmittelbare Ziel und Maß des Sittlichen für die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Absoluten hingestellt.

Der absolute unbewußte Urwille hat sich nach diesem Pantheisten, um der innern Qual des leeren, vorstellungslosen Wollens zu entgehen, in den Weltproceß gestürzt. Aber er hat sich verrechnet. Anstatt des erhofften positiven Glückes findet er auf seinem Entwicklungswege stets wachsende Qual. Der einzige Ausweg aus dieser Qual ist schließlich die absolute Verneinung des Willens zu existiren, d. h. die Weltvernichtung. In dieser Weltvernichtung besteht die Welterlösung, welche den letzten Zweck des Weltprocesses bildet. Auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe sucht das Absolute sein Glück im Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf politischem und socialem Gebiete. Aber mit dem Fortschritt wächst zugleich das Elend der Massen, das Bewußtsein der Vergeblichkeit jedes Ringens nach positivem Glück, und dadurch entsteht die Sehnsucht nach dem negativen Glück, d. h. nach der Befreiung von der Qual des Daseins durch Selbstvernichtung.

Es ist somit Pflicht eines jeden, am Culturfortschritt und dadurch an der Erlösung des Absoluten, die ja seine eigene Erlösung ist, mitzuarbeiten. Hartmann faßt selbst diese Ansicht in die gotteslästerlichen Worte zusammen, mit denen er seine Untersuchungen über die Grundlage des Sittlichen beschließt: „Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltproceß, die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges."[1]

Hartmann ist der Meinung, dieses Moralsystem vereinige die Vorzüge aller anderen Systeme ohne deren Mängel in sich. Es überwindet den Egoismus, da ja alle mit dem Absoluten eins sind und die Arbeit für sich zugleich Arbeit für andere ist und umgekehrt; es ist absolut teleologisch, indem es alles sittlich Gute dem höchsten Weltzweck unterordnet; es birgt auch das Wahre des Eudämonismus in sich, indem es dem unmöglichen positiven Glück das negative Glück, d. h. die Erlösung von allem Elend, substituirt.

Bestimmter noch als Hartmann vertritt Wilhelm Wundt das Moralprincip des Culturfortschrittes.

Um seine Lehre zu verstehen, müssen wir Zweck und Motiv unterscheiden. Zweck ist die naturgemäße Wirkung der Handlung, Motiv der subjective, zum Handeln antreibende Beweggrund[2]. Unter den Zwecken sind nur jene sittlich, welche sich direct oder indirect allgemeinen Zwecken unterordnen, also weder die individuellen Zwecke als solche (das eigene Wohl) noch das Glück der größtmöglichen Anzahl von Nebenmenschen; denn die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert an dem sittlichen Charakter nichts[3], sondern nur die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Die Ausdrücke öffentlich und allgemein bedeuten aber hier nicht die Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten, sondern die Schaffung „objectiver geistiger Werthe, welche aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objectiv werthlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit neue objective Werthe von noch reicherem Inhalt entstehen"[4].

Die letzten, eigentlich sittlichen Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Zwecke münden, sind die sogenannten humanen. Sie bestehen in der Her-

[1] Das sittliche Bewußtsein (2. Aufl. 1886) S. 688. Ueber Hartmann s. Gutberlet, Ethik und Naturrecht S. 65 ff.

[2] Ethik. Stuttgart 1892. S. 440. [3] A. a. O. S. 497. [4] A. a. O. S. 501.

vorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen, an denen zwar das Einzelbewußtsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist[1]. Die uns erreichbaren Objecte des Sittlichen sind die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft, wie sie insbesondere in Staat, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Cultur in die Erscheinung treten. Da aber das eigentlichste Wesen des Sittlichen unaufhörliches Streben ist, so kann eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Der letzte Zweck wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. „So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit."[2]

In Bezug auf die Motive oder subjectiven Beweggründe stellt Wundt den Grundsatz auf, alle diejenigen seien sittlich gut, welche den Zwecken des Gesammtwillens der Menschheit entsprechen. Der Gesammtwille ist aber nicht ein einziger, allumfassender; er gliedert sich in verschiedene Abstufungen. Daraus folgt, daß die Motive, die einen gegebenen Gesammtwillen, z. B. des Staates, beherrschen, den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominirenden sind. Der Gesammtwille eines Gemeinwesens kann auch zeitweilig seinen bleibenden Zwecken entfrembet werden. Deshalb sind auch die von diesem empirischen Gesammtwillen abhängigen Sittengesetze veränderlich. Aber über diesen geschichtlich gewordenen Gesammtwillen gibt es einen absoluten Gesammtwillen, der nur eine Idee ist, von der wir uns alle sollen leiten lassen, und der seine Bedeutung verliert, sobald er als verwirklicht angenommen wird. Diese Vernunftidee, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, kommt im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung[3].

Kurz faßt Wundt selbst seine Anschauungen in die Worte zusammen: „Sittlich ist der Wille dem Effect (dem Zweck) nach, solange sein Handeln dem Gesammtwillen conform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesammtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesammtwillen gleichgiltig sind, bleiben sittlich indifferent. Unsittlich aber ist jede Gesinnung, welche in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen besteht. Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der Egoismus."[4]

3. Jenseits des Oceans sucht ein deutscher Auswanderer, Paul Carus, dem Princip des Culturfortschrittes Anhänger zu gewinnen. Carus nennt sein philosophisches System Monismus und sein Moralprincip „Meliorismus". Die ganze Natur bildet eine große Einheit, in der alles lebt und fühlt und alles in stetigem Flusse sich vom Niedern zum Höhern fortentwickelt. In diesem Entwicklungsproceß ist eine doppelte Seite zu unterscheiden: eine mechanische, körperliche und eine psychische, geistige. Diese zweite Seite hängt zum Theil von der selbstbewußten Thätigkeit des Menschen ab, und die selbstbewußte Theilnahme an der Beförderung dieses Entwicklungsprocesses des Seelenlebens ist die sittliche Thätigkeit. Alle Thätigkeiten, welche diesen Fortschritt des Seelenlebens erhalten und befördern, sind gut, alle, die ihn hindern, schlecht[5].

---

[1] Ethik S. 503. [2] A. a. O. S. 507. [3] A. a. O. S. 523.
[4] A. a. O. S. 523. [5] The Ethical problem. Chicago 1890. p. 42.

Gott ist nach Carus nicht ein persönliches, außerweltliches Wesen, sondern ur die Weltseele, das Gesetz, welches die Welt gestaltet hat und noch gestaltet; er t die Weltordnung und demgemäß auch die höchste Autorität, die Norm der Moral, as ethische Leben in der Natur[1]. Der Mensch ist die Incarnation des ethischen ebens in der Natur und daher mit Gott eins, wie Christus mit dem himmlischen ater eins war.

Die Ethik des Monismus hat zur Grundlage die Erkenntniß, daß der Mensch ur einen Theil des großen Weltganzen bildet und nur insofern sittlich handelt, als : sich den Gesetzen des Universums bewußt unterwirft. Diese Erkenntniß ist aber issenschaftliche Religion, und somit bildet die Religion die Grundlage der Ethik. eligion und Moral hangen unzertrennlich zusammen. Mit aller Entschiedenheit endet sich deshalb Carus gegen diejenigen, welche der Philosophie und Religion t der Moral nicht zu bedürfen glauben. Er will sogar alle Wahrheiten des Christenjums beibehalten, wenn man sie nur des Mysticismus und Supernaturalismus ntkleidet.

Fragen wir weiter, worin die Beförderung des Seelenlebens, dieser Maßstab des ittlichen, bestehe, so weist uns Carus auf die Verfolgung des ethischen Ideals in. Ideale entstehen aus Bedürfnissen. So ist es auch mit dem ethischen Ideal. Die Menschheit bedarf eines bessern Zustandes, ihr thut mehr Wohlwollen im gegenitigen Umgang noth, mehr Gerechtigkeit im Verkehr, mehr Begeisterung für das emeinwohl. Infolge hiervon entstehen Vorstellungen von einem bessern Verhalten, ls wir es heute in der Menschheit wahrnehmen, von besseren Gesetzen und Einichtungen, und wir prüfen beständig die verschiedenen Pläne, um zu entscheiden, ob ie eine Verbesserung wären oder nicht."[2]

Was aber verpflichtet uns, das Gute zu thun und das Böse zu assen? Das Gewissen. Dieses entsteht durch allmähliche Entwicklung. Der Mensch hängt durch tausend Fäden mit der ganzen Umgebung, besonders mit seinen Mitmenschen, zusammen und die so empfangenen Eindrücke bringen allmählich eine bestimmte Structur in die Natur, welche gegen bestimmte Einwirkungen reagirt und zum Handeln antreibt. Doch soll die Ueberlegung neben dem Gewissen immer ihr Recht behalten[3].

Obwohl Carus sich ausdrücklich dagegen wehrt, daß man sein System Pantheismus nenne, und dasselbe Entheismus tauft, so ist es doch eine Art Pantheismus. Die Seele des Menschen gilt ihm nicht als eine Substanz, sondern als eine wechselnde Gruppirung von Vorstellungen. Das Leben des einzelnen Menschen ist nur eine Welle in dem großen stetigen Strom des geistigen Lebens der ganzen Menschheit. Nur die Seele der Menschheit ist unsterblich; in Bezug auf das Individuum kann von Unsterblichkeit nur insofern die Rede sein, als dieselben Stoffe, welche jetzt in mir in einer bestimmten Weise gebildet sind, später in andere neue Combinationen eingehen. Würden später dieselben Atome in einem andern Menschen in dieselbe Lage zu einander gerathen wie in mir, so wäre dieser Mensch eine Fortsetzung von mir. Ob wohl je ein Mensch eine solche Unsterblichkeit der Hoffnung werth erachten wird!

---

[1] The Idea of God. Chicago 1889. p. 17 ff. Homilies of Science. Chicago 1892. p. 79 ff.

[2] The Ethical problem l. c. p. 20. Auch W. M. Salter (Die Religion der Moral. Herausgegeben von Giżycki. Berlin 1885. S. 20 ff.) sieht die ethischen Ideale als Norm des Sittlichen an.

[3] The Ethical problem l. c. p. 34 ff.

§ 2.

Widerlegung des Moralprincips des Culturfortschrittes.

1. Was wir oben gegen den gesellschaftlichen Eudämonismus geltend machten, gilt fast alles in erhöhtem Maße gegen die Moral des Culturfortschritts. Gleich jenem macht auch diese das Menschengeschlecht zum absoluten Selbstzweck, würdigt dagegen den Einzelnen zum bloßen Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Gesammtheit herab. Damit ist auch die Unterordnung des Menschen unter Gott und seine ewige Bestimmung geläugnet.

Wenn wir sagen, nach dem Moralprincip des Culturfortschrittes sei das Menschengeschlecht Selbstzweck, so bedarf dies einer Einschränkung, die aber nicht für, sondern gegen dieses Moralprincip spricht. Wollen die Anhänger des Culturfortschritts nicht in die Moral des größtmöglichen Glückes aller zurückfallen und „die werthlose Summe von Einzelglück" als höchsten sittlichen Maßstab hinstellen, so müssen sie behaupten, die Menschen seien den Culturgütern untergeordnet. Nach der Ueberzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel untergeordnet sind. Aber nach dem Culturfortschrittsprincip ist eigentlich das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind der Menschen wegen da, sondern die Menschen der Güter wegen. Sie sollen objective Werthe und Güter schaffen, in Kunst, Wissenschaft und Industrie, im politischen und socialen Leben die Cultur fördern. Man sage nicht, die Cultur habe nothwendig das Glück zur Folge. Denn nach Ausweis der Erfahrung nehmen Cultur und Glück nicht in demselben Maße zu. Bei hoher Cultur kann ein großer Theil eines Volkes in geistiger und leiblicher Sklaverei, in Noth und Elend leben. Hat doch einst ein Anhänger des Culturfortschritts den Ausspruch gethan, Tausende, ja Millionen müßten arbeiten und leiden, damit wenige dem geistigen Fortschritte, der Erweiterung des Gesichtskreises der Menschheit sich widmen könnten. Aber eine solche Auffassung weisen wir mit Abscheu zurück und mit doppeltem Abscheu, wenn man an ein unsterbliches Leben nicht glauben will.

2. Ist der Culturfortschritt das Ziel und Maß des Sittlichen, so müßte mit dem Culturfortschritt auch die Sittlichkeit und Tugend beständig wachsen. Es müßte mithin ein Volk dann sittlich am höchsten stehen, wenn am meisten am Fortschritt in Kunst, Wissenschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr gearbeitet wird. Dem widerspricht aber nach den allgemeinen sittlichen Anschauungen die Erfahrung. Sittlichkeit und Cultur verhalten sich oft im umgekehrten Verhältniß zu einander, so zwar, daß die eine in dem Maße abnimmt, als die andere wächst. Als die Hellenen und Römer auf einer niedrigern Culturstufe standen, waren ihre Sitten rein und edel. Die Cultur brachte den sittlichen Verfall. Was wir an ganzen Völkern wahrnehmen, wiederholt sich oft an den Individuen. Die größten Culturheroen (die Genies) sind oft sittlich ganz erbärmliche Menschen.

Allerdings, die wahre Cultur steht mit der sittlichen Ordnung in innigem Zusammenhang, aber auf diesen Fortschritt können sich die Anhänger des Culturfortschrittes nicht berufen, ohne dadurch anzuerkennen, daß es eine falsche

und unsittliche Cultur gibt und man also eines höhern Maßstabes bedarf, um die falsche Cultur von der wahren zu unterscheiden.

3. Mußten wir schon die größtmögliche Wohlfahrt aller als zu unbestimmten und vagen Maßstab des Sittlichen bezeichnen, so gilt dies noch in erhöhtem Maße vom Fortschritt. Worin bestehen die objectiven Werthe, welche dem Handeln den Stempel des sittlich Guten aufdrücken? Und welches sind die dazu verhelfenden Handlungen? Ist das Verfertigen eines Kunstwerkes, der Statue eines Apollo oder einer Venus, die Uebernahme einer Universitätsprofessur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich etwas sittlich Gutes? Das wird wohl niemand behaupten. Wird die Cultur auf dem Wege des liberalen Manchesterthums oder der Socialdemokraten oder Conservativen gefördert oder gehindert? Die verschiedenen socialpolitischen Parteien haben darüber die entgegengesetztesten Ansichten. Sie müßten also auf dem sittlichen Gebiete zu den entgegengesetztesten Anschauungen gelangen.

Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Handwerker oder Bauern der Gedanke der „Mitarbeit am Culturfortschritt" als Leitstern und Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Was soll er sich unter Culturfortschritt vorstellen? Wo in aller Welt denken auch die gewöhnlichen Adamskinder bei ihren sittlichen Entscheidungen an den Culturfortschritt? Solche Gedanken entstehen nur im Hirn des Stubengelehrten.

Und nun denke man erst an die rohen Naturvölker in Afrika und der neuen Welt, an die Hirten- und Nomadenvölker in den asiatischen Steppen, an die Eskimos und Lappländer hoch oben im ewigen Eis, oder man versetze sich zurück in die Zeiten, da unsere germanischen Vorfahren als Jäger die Urwälder Europa's durchstreiften. Ob sie wohl je in ihrem Leben, wenn auch nur dunkel und ahnend, an den „Culturfortschritt" gedacht haben oder denken? Ob sie es wohl als einen Vorwurf empfunden hätten, sie arbeiteten nicht am Fortschritt oder am Vorankommen der Menschheit? Und wenn nicht, wie steht es dann mit ihrem sittlichen Leben?

Oder wird man etwa diesen ungebildeten, rohen Völkern wahre Sittlichkeit absprechen? Es gibt heute allerdings nicht wenige, die das thun oder wenigstens für die „Culturmenschen", für die „Gebildeten" eine höhere, allein echte Moral in Anspruch nehmen. Eine solche Ansicht weisen wir jedoch entschieden zurück. Auf sittlichem Gebiete gibt es keine Parias. Die Sittlichkeit ist ein Gemeingut aller Menschen. Der ärmste Knecht, der verwahrloseste Indianer kann und soll ebenso gut ein sittlich geordnetes Leben führen als der gebildetste Europäer. Und die obersten sittlichen Grundsätze sind für alle dieselben. Allerdings hat das Christenthum reicheres Licht auf das sittliche Gebiet verbreitet, uns höhere, der bloßen Vernunft unzugängliche Wahrheiten erschlossen und besonders uns reiche Gnadenmittel zur Verfügung gestellt, aber ihrem Wesen nach ist die natürliche Sittenlehre nicht an die Offenbarung geknüpft. Jeder Mensch besitzt durch das natürliche Licht der Vernunft eine Summe von sittlichen Erkenntnissen, die es ihm ermöglichen, ein sittlich geordnetes Leben zu führen. Diese Erkenntnisse sind in ihren allgemeinsten Umrissen bei allen Menschen dieselben. Eigenes Nachdenken und fremde Belehrung können sie durch Schlußfolgerung und Anwendung erweitern, ebenso wie Verwahrlosung sie verdunkeln kann. Aber vollständig alle sittlichen Erkenntnisse

aus seiner Vernunft zu vertilgen vermag kein Mensch. Diese Thatsache steht durch Geschichte und Völkerkunde fest. Aufgabe der Sittenphilosophie ist es, sie zu erklären, nicht sie wegzuläugnen.

Was noch im besondern Carus und Salter angeht, so fragen wir sie, worin besteht denn die ethische Verbesserung, das ethische Ideal? Der Menschheit thut mehr Gerechtigkeit, Wohlwollen und Nächstenliebe noth. Ganz recht. Aber was ist gerecht, und warum ist Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine Tugend? Carus kann dafür von seinem Standpunkte keinen Grund angeben. Höchstens könnte er als Grund anführen, weil Liebe und Gerechtigkeit das gesellschaftliche Wohl oder die Cultur, den Fortschritt überhaupt fördern; dann aber muß er den Zusatz „ethisch" aus seinem Moralprincip ausmerzen.

4. Wo bleibt in dem Moralprincip des Culturfortschrittes der hohe Werth und Adel des Sittlichen? wo die Kraft, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Wie wehmüthig stimmt einen vom Standpunkte dieser Lehre der Rückblick in die Vergangenheit! Wofür haben die Edlen und Tugendhaften unter den Millionen und Millionen der dahingegangenen Geschlechter gearbeitet, gelitten, gekämpft, gehofft? Wem galt all das sittliche Thun und Lassen der Menschheit? Dem bißchen Cultur, das nur zum geringsten Theil auf uns gekommen ist. Nur Trümmer und Ruinen sind es, die der Strom der Zeit stehen gelassen als Gedenkzeichen der Hinfälligkeit alles Irdischen. In der That, was ist uns von den Culturerrungenschaften der alten Aegypter, Babylonier, Assyrier, Phönicier und Inder geblieben, was von der Cultur der alten Inkas und Mexikaner? Trümmerhaufen, in denen man herumgräbt, um auf einer zerbrochenen Inschrift den Namen eines der Gewaltigen jener Zeiten mühsam zu entziffern. Das wäre also das hohe Ziel gewesen, dem die Pflichttreuen selbst ihr Leben und ihre Ehre im Nothfall zum Opfer brachten! Wäre dem so, dann wären allerdings die Tugendhaften, welche sich um der sittlichen Ordnung willen Opfer auferlegten, die Dümmsten unter den Dummen gewesen!

Und was müssen wir dann von dem unstillbaren Drang nach Glück sagen, der alle diese längst heimgegangenen Menschenherzen beseelte und zu rastlosem Schaffen und Ringen fortriß? Wäre es für diese armen Menschen nicht besser gewesen, sich mit Rosen zu bekränzen und nach Möglichkeit den Blütenduft irdischer Vergnügungen einzuschlürfen als nach fernliegenden Gütern zu ringen, die längst in der Nacht ewiger Vergessenheit begraben sind?

Das von den Verstorbenen Gesagte gilt auch von uns Lebenden. Wer gibt uns die Versicherung, daß nicht bald wiederum Zeiten roher Barbarei hereinbrechen und unsere Werke in große Schutthaufen verwandeln? Jedenfalls wird einstens das Sonnensystem erstarren und alle irdische Cultur in die Nacht ewiger Vergessenheit zurücksinken (104). Und nun fragen wir: sollte der Gedanke an so hinfällige Dinge genügen, uns in den Stürmen dieses Lebens, im beständigen Kampf mit den Verlockungen des Bösen auf dem Wege der Tugend zu bewahren? Und was verpflichtet uns denn, nach diesen Gütern zu streben? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Culturfortschritt bei unseren Alltagsmenschen, die im Schweiße des Angesichts das harte Brod verdienen und oft am Abend nicht wissen, wovon sie am andern Tage leben sollen! Uebrigens möchten wir glauben, daß auch unsere bevorzugten Culturmenschen

er Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Culturfortschritt chten, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit n so armseligen Strohhalm kommt man nicht aus, wenn die entfesselten nschaften toben, unser Schifflein vom Ufer zu reißen und in den Fluten egraben drohen. Da bedarf es festerer Taue!

Fünfter Artikel.

Die Gefühlsmoral.

§ 1.

Der moralische Sinn.

Die inneren, rein subjectiven Moralprincipien, denen wir uns jetzt nden, kommen alle darin überein, daß sie die sittliche Gutheit oder Schlecht- nicht, wie die bisher besprochenen, aus dem Verhältniß der Handlung zu n äußern Zweck, sondern aus ihrem Verhältniß zu unseren Er- ntnißvermögen ableiten. Kaum ein Grund spricht deutlicher gegen alle ren Moralprincipien als die offenkundige Thatsache, daß die große Masse Durchschnittsmenschen sehr wohl weiß, was gut und böse ist, ohne sich um verwickelten Nützlichkeitsrechnungen zu kümmern, die nach dem Princip der meinen Wohlfahrt und dem des Culturfortschritts oft nothwendig wären, zu einem abschließenden Urtheil über den sittlichen Charakter der concreten dlungen zu gelangen. Gewissermaßen wie aus unmittelbarer Anschauung nach Art eines Instinctes urtheilen alle in gleicher Weise über sehr viele dlungen.

1. Durch diese auffallende Erscheinung wurden viele veranlaßt, eine in Natur des Menschen selbst gelegene, angeborene Veranlagung oder einen nctiven Trieb anzunehmen, der uns das Gute vom Bösen unterscheiden lasse. man stempelte diesen Trieb geradezu zu einem eigenen Erkenntnißvermögen nannte dasselbe den moralischen Sinn (moral sense).

Schon Shaftesbury hat, wie bereits früher gesagt worden[1], diesen mora- en Sinn aufgestellt. Von da an spielt er eine große Rolle unter den britischen ralphilosophen. Nach Hutcheson (1694—1747) besitzen wir im moralischen n ein angeborenes Vermögen, Recht und Unrecht, gut und bös unmittelbar mpfinden, von jenem angenehm, von diesem unangenehm berührt zu werden. ses Vermögen ist das Gewissen.

Der moralische Sinn darf aber nicht als eine sinnliche, an ein körperliches gan gebundene Fähigkeit aufgefaßt werden, wie dies Robinet († 1820) gethan der sogar den Theil des Gehirns zu bezeichnen wußte, in welchem dieser Sinn es Amtes walte. Die Aufgabe des moralischen Sinnes ist die Leitung und Ueber- hung der übrigen Erkenntnißvermögen. Weil er über allen anderen Erkenntniß- nögen steht, muß sein Urtheil unbedingt denen der anderen vorgezogen werden[2].

Nach dieser Ansicht ist also der moralische Sinn nicht bloß subjectives kenntnißprincip des Guten und Bösen, sondern auch nächste Norm. Wenn

---

[1] Vgl. oben S. 162. [2] Cf. Bain, Mental and moral science p. 585 ff.

ich frage: Was ist sittlich gut oder bös? erhalte ich von der Gefühlsmoral die Antwort: Was dem moralischen Sinn gefällt oder mißfällt.

Doch diese Erklärung deckt auch schon das Ungenügende der Ansicht auf. Selbst das Dasein eines solchen moralischen Sinnes angenommen, so wäre damit höchstens für das praktische Leben ein Wegweiser gegeben, an den sich jeder halten mag, dem es an Zeit oder Gelegenheit gebricht, selbst den Dingen auf den Grund zu gehen. Aber in der Philosophie kann eine solche Antwort nicht befriedigen. Denn es fragt sich gleich weiter: Warum gefallen dem moralischen Sinn die einen Handlungen, während ihm die anderen mißfallen?

Auf diese Frage antworten manche: weil Gott die menschliche Natur so eingerichtet habe. Aber auch diese Antwort genügt nicht. Hat denn Gott willkürlich die Natur so eingerichtet, daß ihr der Meineid, die Lüge, der Mord mißfällt, die treue Erfüllung seiner Lebensaufgabe, die opferfreudige Nächstenliebe gefällt? Wer dies behaupten wollte, fiele in den schon oben widerlegten Moralpositivismus zurück.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, bemühen sich die Anhänger der Gefühlsmoral, uns aus inneren Gründen begreiflich zu machen, warum gewisse Handlungen dem moralischen Sinne gefallen oder mißfallen. Auf die Frage: warum wir das dem moralischen Sinn Gefallende allem anderen vorziehen sollen, antwortet Hutcheson zunächst: weil die Befriedigung dieses Sinnes die höchste und reinste Lust (moral enjoyment) gewähre. Damit geräth er in den selbstsüchtigen Egoismus. Fragen wir weiter: warum die einen Handlungen gefallen, die anderen nicht, so lautet die Antwort: weil die einen die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück befördern, die anderen nicht. Im Widerstreit zwischen selbstischen und wohlwollenden Neigungen entscheidet der moralische Sinn zu Gunsten der letzteren. Damit stehen wir auf dem Boden des Socialeudämonismus.

2. Im Grunde ist die Philosophie Fr. Heinr. Jacobi's (1743—1819) nur eine Verallgemeinerung der englischen Gefühlsmoral auf das gesammte Gebiet geistiger Erkenntniß.

Um dem Skepticismus zu entgehen, zu dem jede auf Verstandeserkenntniß gebaute Wissenschaft nothwendig führen müsse, nahm Jacobi neben der sinnlichen Erfahrung noch die Vernunft als geistiges, bloß receptives Wahrnehmungsvermögen an, welches die geistigen Dinge in derselben unmittelbaren Weise sieht, wie das leibliche Auge die körperlichen. Die geistige Anschauung der Vernunft offenbart sich uns durch das Gefühl. Wir fühlen, daß es einen Gott, eine Freiheit des Willens, ein sittliches Gesetz gibt. Dieses Gefühl ist auch unser Führer auf dem sittlichen und religiösen Gebiete[1].

Es mag bequem sein, sich gegen die Zweifel des grübelnden Verstandes auf das Gefühl zu berufen, wissenschaftlich ist es nicht. Der denkende Geist, der eine Erkenntniß der Dinge aus den letzten Gründen erstrebt, wird sich mit dem bloßen Hinweis auf das blinde Gefühl nie zufrieden geben. Uebrigens kann das Gefühl nicht einmal subjectives Erkenntnißprincip des Sittlichen sein. Denn das sittlich Gute und Böse besteht in geistigen Verhältnissen, die

---

[1] Werke III, 318 ff.

an wohl mit dem Verstande erfassen, aber nicht fühlen kann. Man fühlt cht, daß zweimal zwei vier ist, sondern man erkennt es; so fühlt man auch cht, daß Mord und Diebstahl böse sind, sondern man erkennt es.

Der Annahme, das Gewissen sei nur eine instinctive Gefühlsäußerung, iderspricht auch die so große Verschiedenheit der sittlichen Urtheile bei den rschiedenen Völkern, sobald es sich um die concrete Anwendung der allmeinsten Grundsätze handelt. Wäre das Gewissen ein instinctartiges Gefühlsrmögen, so müßten die sittlichen Urtheile weit übereinstimmender sein, als es atsächlich der Fall ist. Denn die menschliche Natur mit ihren angeborenen rieben bleibt überall wesentlich dieselbe.

3. Auch in neuester Zeit sind noch verschiedene Versuche gemacht worden, e sittlichen Erscheinungen aus angeborenen Trieben und Gefühlen zu erklären.

Wilh. Schuppe[1] sieht das Bewußtsein, d. h. die bewußte Existenz, als as allein absolut Werthvolle und die Lust am Bewußtsein als die unvermeidliche bsolute Werthschätzung an. Alles andere ist nur unter gewissen Rücksichten und ebingungen Gegenstand der Werthschätzung (der Lustempfindung), das Bewußtsein er immer und unbedingt, um seiner selbst willen.

Diese nothwendige Werthschätzung des Bewußtseins dehnt sich auf alles aus, as das Bewußtsein oder die Lust am Bewußtsein mehrt, beziehungsweise deren Rinderung verhindert. Die Bejahung des Bewußtseins ist nothwendig auch Bejahung lles dessen, was das Bewußtsein erhält und vermehrt und Verneinung dessen, was asselbe zu vermindern droht. Alles, was so im Bewußtsein einschließlich bejaht rird, ist sittlich gut, was verneint wird, ist sittlich schlecht. Um zu wissen, was gut der schlecht ist, brauchen wir nur im einzelnen zu untersuchen, was das Bewußtin vermehrt oder vermindert. Ersteres ist gut, letzteres schlecht.

Gelangen wir auf diese Weise nicht zum rücksichtslosesten Egoismus? Nein, ntwortet Schuppe. Denn der eigentliche Gegenstand der Werthschätzung ist zwar as individuelle Bewußtsein in seiner concreten Bestimmtheit als Einzelbewußtsein, ber doch nur insofern, als in ihm das Allgemeine und Wesentliche des Bewußtseins oder das Bewußtsein als Gattungsbegriff enthalten ist. „Die eigentliche Quelle der Lust des Ich an seiner Existenz ist nicht die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, in welcher es sich findet und aus welcher es seine unterscheidbare Individualität hat, sondern das Bewußtsein als solches."[2]

Diese Lösung der Schwierigkeit ist doch gar zu ungenügend. Mag Schuppe och so viele logische Kunststücke gebrauchen, als er will, diese Wahrheit wird r nicht umstoßen: das Bewußtsein oder die Existenz, die uns gefällt, und die wir othwendig lieben, ist nicht die Existenz überhaupt, sondern unsere eigene und ndividuelle Existenz. Wenn z. B. jemand von Räubern angegriffen wird und sich gezwungen sieht, zwischen vielen fremden Existenzen und seiner eigenen zu wählen, so wird er unbedingt der letztern den Vorzug geben und die vielen fremden Existenzen opfern, um die eigene zu retten.

Die Antwort Schuppe's könnte nur vom Standpunkt des pantheistischen Idealismus irgend welchen Sinn haben, der die einzelnen „Iche" nur als Erscheinungen des einen, allumfassenden, absoluten „Ichs" ansieht. Soviel wir aber wissen, ist Schuppe kein Anhänger des Pantheismus.

Es ist auch gar nicht einzusehen, wie man aus der Werthschätzung des Bewußtseins die sittlichen Normen ableiten kann. Die Werthschätzung im Sinne Schuppe's

[1] Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881. S. 158.
[2] A. a. O. S. 147.

ist nichts als eine Lustempfindung an der Existenz. Eine bloße Lustempfindung, mag man sie auch als „unvermeidlich und unbedingt" hinstellen, kann nicht die letzte Quelle des Sittlichen sein. Was soll es ferner heißen, wenn unser Ethiker des Bewußtseins diesem einen absoluten Werth zuschreibt? Weder das Bewußtsein des einzelnen Menschen noch das aller Menschen zusammen hat absoluten Werth. Wie der einzelne Mensch, ist auch das ganze Menschengeschlecht ein beschränktes, bedingtes Sein, das Gott zu seiner bewirkenden, erhaltenden, leitenden Ursache und zu seinem letzten Ziele hat. Diese Abhängigkeit von Gott muß natürlich Schuppe in Abrede stellen. Denn nur auf Kosten des Schöpfers kann man dem Geschöpfe absoluten Werth beilegen.

4. Nicht sehr vom vorigen verschieden ist das System A. Dörings[1].

Die Grundlage des Döring'schen Systems bildet die Annahme, ein Gegenstand sei nur insofern ein Gut oder werthvoll für uns, als er ein Bedürfniß zu befriedigen oder ein Lustgefühl zu erregen vermöge. Das höchste Gut des Menschen ist also dasjenige, welches das wichtigste und allgemeinste menschliche Bedürfniß zu befriedigen vermag. Dieses oberste Bedürfniß, dem alle anderen Bedürfnisse untergeordnet sind, ist das Bedürfniß der begründeten Selbstschätzung. Jeder Mensch hat das angeborene Bedürfniß, sich einen objectiven allgemeinen Werth beizumessen, d. h. einen Werth, der nicht bloß subjectiv für das Individuum selbst gilt, sondern „der auf der Bedeutung des Individuums für etwas außer ihm Befindliches, Allgemeines beruhen muß". Diese „berechtigte Selbstschätzung auf Grund wahren Eigenwerthes, der der sittlichen Gesinnung zukommt"[2], ist also das höchste Gut des Menschen und zugleich die Triebfeder des sittlichen Handelns. Seine Verwirklichung selbst ist das sittliche Handeln.

Der unbewußte Trieb, dieses Selbstschätzungsbedürfniß zu befriedigen und dem eigenen Streben nach irgend einer Norm Werth zu verleihen, ist der „moralische Trieb" oder das Gewissen. Die Freude des guten Gewissens ist nichts als die „Lust aus der unbewußten Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses" oder die Lust „aus dem unklaren Gefühl, dem eigenen Streben objectiven Werth beigelegt zu haben."[3]

Der objective Werth im Sinne Dörings besteht in der Hervorbringung der Lust in anderen fühlenden Wesen, und zwar zumeist in der Hervorbringung der höchsten Lust, indem man anderen die Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses verschafft[4]. Die oberste sittliche Maxime lautet nach Döring: „Wolle das Gute als das wirklich und allein objectiv Werthvolle." Nur die Triebfeder des wahren Eigenwerthes vermag den guten Willen, die sittliche Gesinnung als unvermischte und ausschließliche Ursache des äußerlichen Guten zu erzeugen[5].

Döring klagt über den „Dogmatismus", der die Sittenlehre auf unerwiesenen Voraussetzungen aufbaue. Aber er ist selbst davon nicht frei geblieben. Die Grundlage seiner Ausführungen ist die Annahme, das Gute sei gleichbedeutend mit dem Lusterzeugenden. Diese Annahme ist aber unhaltbar und führt nothwendig zur Behauptung, die Lust selbst sei kein Gut oder höchstens insofern gut, als sie wiederum Lust hervorzubringen vermag.

Eine weitere Voraussetzung Dörings ist die vermeintliche Unmöglichkeit einer vollkommenen Glückseligkeit, auch in einem zukünftigen Leben. Diese Unmöglichkeit will er damit beweisen, weil die Glückseligkeit nur unter wesentlich verschiedenen Daseinsbedingungen möglich wäre. Unter dieser Voraussetzung

---

[1] Philosophische Güterlehre. Berlin 1888. [2] A. a. O. S. 56.
[3] A. a. O. S. 232. [4] A. a. O. S. 239. [5] A. a. O. S. 391.

Würde aber die volle Identität des Selbstbewußtseins aufhören, und folglich hätten wir in diesem Leben kein Interesse mehr, nach einem solchen jenseitigen Zustand zu streben. Diese Beweisführung setzt aber voraus, es gebe nichts Bleibendes und Unwandelbares im Menschen. Die Seele des Menschen bleibt immer substantiell dieselbe, in welchem Zustande sie sich auch befinden mag. Das Wesen der Seele besteht nicht im Bewußtsein. Letzteres ist vielmehr eine Bethätigung der Seele, die z. B. im Schlaf aufhört, ohne daß deshalb der Mensch aufhört, derselbe zu sein.

Es ist auch ein unbegreiflicher Widerspruch, wenn Döring die begründete Selbstschätzung als das höchste Gut hinstellt und dann doch den Werth dieses Gutes von seinem Verhältniß zur Lusthervorbringung in anderen Wesen abhängig macht. Wenn ich mich nur schätzen kann, weil und insofern ich zur allgemeinen Lust beitrage, so sehe ich nicht mehr mich selbst, sondern etwas außer mir Gelegenes als das höchste Gut an.

5. Vom Standpunkt der Entwicklungslehre leitet Har. Höffding die „sittliche Werthschätzung von Gefühlen und Instincten als ihrer tiefsten Quelle" ab[1]. Das Gewissen ist „ein Beziehungsgefühl", welches voraussetzt, „daß sich im Bewußtsein ein Verhältniß zwischen centralen und peripherischen Gefühlen, zwischen Gefühlen mit umfassenderem und solchen mit beschränkterem Vorstellungsinhalt geltend macht" [2].

Jedes fühlende Wesen stellt nämlich an seine Handlung die Forderung, ein bestimmtes Lustquantum hervorzubringen. Bei ganz unentwickeltem Bewußtseinszustand wird das Individuum nur von den Gefühlen des Augenblicks beherrscht. Sobald sich aber das Bewußtsein entwickelt, wird das Individuum auch Gefühle der Lust und Unlust empfinden, welche das Leben als Ganzes betreffen. „Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks als Wirkung der eigenen Handlung des Individuums im Bewußtsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühle zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, welches durch das gegenseitige Verhältniß jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältniß, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann . . . Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolirten Individuum äußern kann."

Das Individuum lebt jedoch nicht getrennt, sondern in der Gesellschaft, deren Product es ist. Wie in individueller Beziehung der Selbsterhaltungstrieb allmählich Gefühle erzeugt, welche dem Leben als Ganzem entsprechen, ebenso regen sich in den sympathischen Instincten allmählich Kräfte, welche auf das Wohl der Gattung abzielen. Infolge davon wird das Gewissen nicht mehr bloß durch das Verhältniß der individuellen Lustgefühle untereinander, sondern auch durch das Verhältniß der individuellen Interessen[3] zu denen der Gesellschaft erregt. Die Aeußerung des Gewissens oder das ethische Gefühl verlangt jetzt Unterordnung der individuellen Interessen unter die der Gesellschaft und wird so Pflichtgefühl[4]. Bei höherer Entwicklung tritt das Pflichtgefühl als Gerechtigkeitsgefühl auf. Sobald nämlich die Sympathie sich über den blinden Instinct erhebt, wird sie in ihrer Aeußerungsweise von der Rücksicht auf die Verschiedenheit der uns umgebenden Wesen und auf das Verhältniß derselben zur Wohlfahrt der Gesammtheit geleitet.

---

[1] Ethik. Uebersetzt von Bendixen. Leipzig 1888. [2] A. a. O. S. 27.
[3] Man beachte, wie hier plötzlich statt des Lustgefühls das Interesse unterschoben wird. [4] Ethik S. 32.

Dehnt sich die Sympathie einmal auf alle fühlenden Wesen aus, und werden die Lebensbedingungen dieser Gesammtheit in bestimmten Gedanken formulirt, so entsteht das ethische Gesetz. Sein Inhalt kann „kein anderer sein als der Grundsatz, daß die Handlungen für möglichst viele bewußte Wesen möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt erzielen sollen. Hiermit sind die zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1) Keinem Individuum darf mehr mitgetheilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigenthümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2) aber andererseits sollen die Vermögen und die Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität betrifft“ [1].

Höffding verspricht, seine Ethik möglichst von angreifbaren Voraussetzungen unabhängig zu machen. Und wie hält er sein Versprechen? Dadurch, daß er voraussetzt, der Mensch habe sich erst allmählich über die Bildfläche des rein Thierischen emporgearbeitet. Wir bedanken uns aber für diese Voraussetzung aus der Darwin'schen Metaphysik. Eine weitere „unangreifbare“ Voraussetzung bildet das von Höffding ohne Beweis behauptete und zur Grundlage seiner Theorie gemachte „Beziehungsgefühl“. Wir bestreiten das Dasein eines solchen Gefühls mit aller Entschiedenheit. Ein Gefühl kann wohl Thatsachen und Zustände, aber keine „Beziehungen“ und keine „Interessen“ wahrnehmen; diese wahrzunehmen und zu beurtheilen ist Sache des Verstandes. Noch entschiedener bestreiten wir das Dasein eines „Instinctes“ oder „Gefühls“, das uns antreiben soll, fremde und fernliegende Interessen den eigenen vorzuziehen. Die Höffding'sche Ethik ist nur ein Versuch, den „moralischen Sinn“ der älteren englischen Philosophen auf dem Grund der materialistischen Entwicklungslehre aufzubauen und mit dem Socialutilitarismus in Einklang zu bringen.

Wer sich übrigens mit der Sittenlehre Höffdings zufrieden gibt, muß auch gestehen, daß die sittlich gute That subjectiv weiter nichts ist als die Befriedigung, und die Uebertretung der sittlichen Gebote nichts als die Mißachtung eines Gefühls. Der wäre aber zu bedauern, der sich um solche Gefühle viel kümmerte, wenn ihm deren Mißachtung Vortheil verspricht. Die Gefühle haben sich der Vernunft zu unterwerfen, aber nicht zu herrschen.

§ 2.

Das Mitgefühl.

1. An die Stelle des moralischen Sinnes stellt Ad. Smith [2] das Moralprincip des Mitgefühls (Sympathie), erklärt aber dasselbe in einer Weise, daß man zweifeln kann, ob er noch zu den Anhängern der Gefühlsmoral gehöre. Von Natur aus sind wir nach Smith mit dem Vermögen und der Neigung begabt, uns gewissermaßen an die Stelle derjenigen, mit denen wir umgehen, zu versetzen und ihren Zustand mit ihnen mitzufühlen. Haben wir uns nun lebhaft in die Lage des andern versetzt und billigen wir das Benehmen desselben, so ist dieses Benehmen sittlich gut; müssen wir es aber tadeln, so ist es schlecht. Denn als unparteiische Zuschauer, welche die

---

[1] Ethik S. 35.

[2] Theorie der moral. Empfindungen (Deutsche Uebers. Braunschweig 1770).

Empfindungen anderer nicht thatsächlich haben, sondern sich bloß in dieselben hineindenken, urtheilen wir leidenschaftslos. So wie wir andere beurtheilen, müssen wir dann auch über uns selbst vom Standpunkt des unparteiischen Zuschauers urtheilen. Die sittliche Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann.

Wohl niemand wird sich mit einer solchen Norm zufrieden geben. Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers mag uns vor den Verblendungen der Eigenliebe sicherstellen, aber eine Norm des Sittlichen kann er unmöglich abgeben. Denn es fragt sich gleich weiter, wonach soll denn der unparteiische Zuschauer urtheilen? Auch er muß eine Richtschnur haben, an der er das Sittliche mißt. Die Sympathie und Antipathie darf nicht eine blinde sein, sie muß sich, soll sie als vernünftig gelten, auf Vernunftgründe stützen.

2. Von einem ganz andern Standpunkt als Smith kommt der Vater des modernen Pessimismus zum Moralprincip des Mitgefühls. Schopenhauer (1788—1860) beschränkt aber sein Moralprincip auf das Mitgefühl an fremdem Weh, d. h. auf das Mitleid.

Es gibt nach Schopenhauer nur drei Grundtriebfedern unseres Handelns: 1) „Egoismus, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos); 2) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit); 3) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth)." [1]

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Diejenigen Handlungen, welche dem Egoismus entspringen — und dazu gehört die große Mehrzahl — sind moralisch werthlos, diejenigen, welche aus Bosheit geschehen, sind moralisch verwerflich; also bleibt nur das Mitleid als alleinige moralische Triebfeder. Das Mitleid wirkt dem Egoismus entgegen und erzeugt Handlungen, die ohne jedes egoistische Motiv auf das Wohl anderer (auch der Thiere) abzielen.

Wie ist es aber möglich, daß das Leid eines andern unmittelbar, d. h. gerade so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direct mein Motiv werde? Nur dadurch, daß ich mich gewissermaßen geistig mit ihm identificire, so daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und ihm, auf welchem mein Egoismus beruht, in der Erkenntniß nahezu aufgehoben erscheint und meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Dieser Vorgang geschieht durch das Mitleid. „Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth, und jede aus irgend welchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen." [2]

3. Das Wesentliche an dieser Lehre Schopenhauers ist im folgenden Satze enthalten: Nur diejenigen Handlungen sind sittlich gut, welche 1) in keiner Weise auf das eigene, sondern nur auf das fremde Wohl abzielen und 2) dem subjectiven Beweggrund (Motiv) des Mitleids entspringen. Da das zweite Erforderniß bloß die nothwendige Bedingung oder das Mittel ist, damit eine vollkommen uneigennützige Handlung zu stande komme, so ist sein Moralprincip im Grunde socialeudämonistisch, unterscheidet sich jedoch von dem gewöhnlichen Socialutilitarismus in zwei Punkten, die beide zu seinen Ungunsten sprechen.

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 16. 2. Aufl. S. 210. Vgl. Welt als Wille und Vorstellung. 4. Aufl. II, 697 Anm. [2] A. a. O. II § 16 S. 208.

a) Der Eudämonismus hat das positive Wohl und Glück anderer zum Zweck. Nach Schopenhauer dagegen bezweckt das gute Handeln nur die Beseitigung fremden Elends (negativer Eudämonismus). Diese Annahme ruht auf der Voraussetzung, Lust und Glück sei nichts Positives, sondern nur die Abwesenheit (Negation) des Schmerzes[1]. Aber diese Voraussetzung ist unhaltbar. Nennen wir etwa denjenigen, der sich über den Erwerb großer Güter freut oder nach langer Trennung wieder im Kreise seiner Lieben weilt, bloß deshalb glücklich, weil er keine Schmerzen empfindet?

Mit dieser pessimistischen Voraussetzung hängt auch die Behauptung zusammen, das Mitleid sei die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns. Würde wohl jemand diese Behauptung aufstellen, wenn er meinte, das Glück sei nicht etwas bloß Negatives, bloße Abwesenheit von Schmerzen, sondern eine positive Befriedigung unserer Strebevermögen? Er würde eher die Mitfreude an fremdem Glück als den schönsten Beweggrund des Wohlthuns hinstellen.

b) Der gewöhnliche Eudämonismus verlangt ferner die Beförderung des allgemeinen Wohles, aber in diesem ist das Wohl des Handelnden mit einbegriffen. Er verlangt also nicht, daß wir vom eigenen Glücke gänzlich absehen. Dagegen will Schopenhauer nur die völlig uneigennützigen Handlungen, die in keiner Weise das eigene Wohl betreffen, als sittlich werthvoll gelten lassen. Eine solche Ausschließung jedes eigenen Interesses von dem Gebiet des Sittlichen ist aber eine Ungeheuerlichkeit und eine Unmöglichkeit. Schopenhauer selbst gesteht, der Trieb nach Befriedigung und Glück sei der fundamentalste, unzerstörbarste Trieb des menschlichen Herzens. Sollte nun wirklich die Tugend nur um den Preis der gänzlichen Mißachtung und Vernachlässigung dieses Grundtriebes erreichbar sein? Jedenfalls wäre dann für die Durchschnittsmenschen die Tugend ein Ding der Unmöglichkeit, ein schöner Traum, der nie zur Wirklichkeit werden kann.

4. Die Behauptung, nur die völlig uneigennützigen, auf die Verminderung fremden Wehes gerichteten Handlungen seien sittlich gut, führt auch zur Verwerfung aller Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Schopenhauer nimmt die Folgerung ausdrücklich an[2]. Aber wie will er erklären, daß alle Welt von der Pflicht der Mäßigkeit, der Geduld, des Starkmuthes u. s. w. spricht? Nach unserem Gegner wären alle diese Namen aus dem Verzeichniß der Tugenden auszustreichen, oder sie wären jedenfalls nur noch insofern Tugenden, als sie helfen, fremdes Leid zu mindern. Wie sollte von diesem Standpunkt ein Robinson Crusoë noch ein sittliches Leben haben führen können?

5. Daß im Moralprincip des Mitleids für Pflichten gegen Gott kein Platz ist, versteht sich von selbst, es sei denn, man schnitzele sich einen Gott, wie das Hartmann'sche Unbewußte, das sich windet und wälzt, um der „immanenten Qual des Daseins" zu entgehen. Schopenhauer wehrt sich natürlich gegen diese Folgerung nicht. Aber es ist doch gut, festzustellen, daß sein System mit jeder Religion in offenem Widerspruche steht.

---

[1] Welt als Wille und Vorstellung I, 376. „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv."

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 5. S. 126.

6. Unzählige Handlungen, die nach allgemeiner Ansicht als heroische :ugendbübungen gelten, lassen sich durch den Beweggrund des Mitleids anz und gar nicht erklären. Wenn ein hl. Apostel Andreas dem Kreuze entegenjubelt, auf dem er sterben soll; wenn ein hl. Laurentius auf dem glühenen Rost die Beweise der wunderbarsten Geduld gibt; wenn ein hl. Franciscus us Liebe zu Christus ein armer Bettler wird; wenn eine hl. Elisabeth von :hüringen, von der Wartburg verstoßen, zur Winterszeit in einem Stalle mit)ren Kindern eine nothdürftige Herberge findet und um Mitternacht Gott in Danklied anstimmen läßt: wie sollten solche Handlungen dem Mitleid mit rembem Elend entsprungen sein? Doch das sind christliche Beispiele, welche en Tugenden der Gottesliebe und Geduld entsprungen sind. Sie werden eshalb von unserem Gegner vielleicht nicht anerkannt.

Aber wir können ihm auch mit anderen Beispielen dienen. „Daß Arnold on Winkelried, als er ausrief: ‚Trüwen, lieben Eidgenossen, wullts minem Lip und Kinde gedenken', und dann so viele feindliche Speere umfaßte, als r konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe, das denke sich, wer s kann: ich kann es nicht." So Schopenhauer [1]. Mit diesem Beispiel trifft r sich selbst. Wer kann sich denken, daß Arnold aus Mitleid sich dem Heldenode für das Vaterland geweiht? Wenn das Mitleid hier rege gewesen, so ätte es ihn eher zu Gunsten seiner Frau und Kinder von seiner That abalten sollen. Aber über dieses Gefühl setzte er sich großmüthig hinweg, nicht us Mitleid, sondern aus Liebe zum Vaterland.

7. Schopenhauer sucht freilich unserer Beweisführung durch die Behauptung die Spitze abzubrechen: es sei nicht nothwendig, daß in jedem einelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde. Aus der einmal erlangten kenntniß von den Folgen, welche unsere Handlungen über andere bringen, ehen in edeln (!) Gemüthern die Maximen hervor: Neminem laede, und:)mnes quantum potes iuva. Die erstere enthält die Rechtspflichten, die etztere die Liebespflichten [2]. Auf Grund dieser Maximen bildet sich der allemeine Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten und jedem nach Kräften zu elfen. Schopenhauer nennt deshalb diese Maximen ein „Behältniß oder Reervoir, in welchen die aus dem Mitleid geschöpfte Gesinnung aufbewahrt virb, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle ahin zu fließen".

Aber unmöglich können die Menschen, ob edeln oder unedeln Gemüthes, urch das bloße Mitleid zu den allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangen. ı) Das Mitleid ist eine sinnliche, aus sich vernunftlose Regung, welche, wie lle Leidenschaften, nach den Anforderungen der Vernunft geregelt ınd geleitet werden muß und folglich dieser nicht als Norm und Leitstern ienen kann. Oder gibt es denn nicht ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, welches z. B. der Richter, der Soldat, der Arzt oft unterdrücken ober zum Schweigen bringen muß, um der Pflicht nicht untreu zu werden?

b) Die sittlichen Grundsätze sind ferner allgemein und unwandelbar, in hrer allgemeinen Fassung unabhängig von Zeiten, Orten und Personen. Das

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 15. S. 203.

[2] A. a. O. S. 214.

Mitleid aber ist ein wankelmüthiges, veränderliches Gefühl, welches sich bei verschiedenen Menschen verschieden äußert, ja selbst bei einer und derselben Person vielen Schwankungen ausgesetzt ist. Es hängt von der Lebhaftigkeit der Erkenntniß, besonders der Phantasie, von der größern oder kleinern zeitlichen und räumlichen Entfernung, von der physischen Organisation und der augenblicklichen Gemüthsstimmung ab. Weiche Naturen sind mehr zum Mitleid geneigt als andere. Wie sollen sich nun aus einem solchen vom Willen oft unabhängigen, wetterwendischen Gefühl die unabänderlichen sittlichen Grundsätze ableiten lassen? Die Menschen mit verschiedenem Mitleid müßten zu verschiedenen Grundsätzen gelangen, namentlich da auch das Vermögen, sich in den Zustand des andern hineinzudenken, nicht bei allen dasselbe ist.

c) Das Mitleid ist namentlich ganz ungeeignet, der Gerechtigkeit als Norm zu dienen. Die Gerechtigkeit befiehlt nicht bloß, niemand zu verletzen, sondern jedem das Seine (suum cuique) zu geben. Schopenhauer beseitigt jedoch alles Positive aus seinem Rechtsbegriff, fälscht ihn somit. Aber nicht einmal die negativen Rechtspflichten vermag er mit seinem Mitleid zu erklären. Neminem laede heißt nach Schopenhauer: Verursache keinem Schmerzen, denn das verbietet das Mitleid. Daraus würde folgen, daß der Dieb, der einem Millionär ein Goldstück entwendet, kein Unrecht begeht. Ein vernünftiger Millionär wird darüber wohl keinen Schmerz empfinden, wenn er es auch nicht billigt. Denn das Uebel ist ein so geringes, daß daraus keinerlei Schmerzen für ihn entstehen. Dagegen würde der Miethsherr, der eine arme, zahlungsunfähige Familie aus seinem Hause ausweisen läßt und ihr dadurch Schmerzen bereitet, nicht bloß die Liebe schwer verletzen, sondern sich auch gegen die Gerechtigkeit verfehlen. Das ist aber unrichtig. Nicht jedes Zufügen von Schmerz ist gegen die Gerechtigkeit. Wenn der Henker einen Verbrecher zum Tode befördert, so fügt er Schmerzen zu, verletzt aber die Gerechtigkeit nicht. Vielleicht wird Schopenhauer antworten, der Henker walte seines Amtes aus Mitleid mit dem Staat! Dann könnte er aber ebenso gut behaupten, man zahle die Steuern aus Mitleid, der Soldat ziehe aus Mitleid in den Krieg, der Schuldner bezahle seine Schulden aus Mitleid!

§ 3.

Das Moralprincip des sittlichen Geschmacks.

1. Von jeher wurde zwar die nahe Verwandtschaft zwischen dem Guten und dem Schönen anerkannt. Schon in der griechischen Philosophie, besonders bei Plato, begegnen uns Anklänge an eine rein ästhetische Auffassung des Guten. Aber erst J. F. Herbart (1776—1841) hat die Ethik einfachhin als Zweigwissenschaft der Aesthetik eingereiht.

Den Ausgangspunkt der Moralphilosophie Herbarts bildet der von Kant entlehnte Grundsatz: Die sittliche Gutheit unseres Wollens ist von den äußeren Gütern unabhängig. „Mit dem Blick des Genies hatte Kant gesehen, daß keine Materie des Willens, sondern nur die Form der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmung sein könne.“[1]

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 210 (Ausg. Hartenstein 1851).

Aber er that einen Mißgriff, indem er in Ermangelung einer andern Form die logische Form der Allgemeinheit des Gesetzes herbeizog. „Dem großen Manne entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derentwegen die praktische Philosophie ... ein Theil der Aesthetik werden muß.“

Herbart definirt die Philosophie als Verarbeitung der Begriffe. Sie zerfällt nach den drei verschiedenen Arten, in denen sich die Begriffe verarbeiten lassen, in die Logik, Metaphysik und Aesthetik. Die Logik zielt auf Verdeutlichung der Begriffe; die Metaphysik auf Berichtigung derselben. Nach Herbart enthalten nämlich die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe Widersprüche. Die Aesthetik endlich geht auf Ergänzung der Begriffe durch Werthbestimmungen.

Es gibt nämlich Begriffe, die von einem Urtheil des Beifalls oder Mißfallens begleitet sind. Die Wissenschaft von diesen Begriffen und Urtheilen ist die Aesthetik. Angewandt auf das Gegebene geht die Aesthetik in eine Reihe von Kunstlehren über, die angeben, wie man sich in Bezug auf gewisse Gegenstände verhalten solle, da das Mißfallende zu vermeiden, das Gefallende hervorzubringen ist. Die wichtigste dieser Kunstlehren ist die Tugendlehre, deren Vorschriften einen verpflichtenden Charakter haben, weil wir ihren Gegenstand unwillkürlich und beständig darstellen, was bei den übrigen Kunstlehren nicht der Fall ist.

Der Gegenstand der unwillkürlichen Geschmacksurtheile, mit denen sich die Ethik befaßt, sind gewisse einfache Willensverhältnisse, und die aus diesen Urtheilen sich ergebenden Ideen sind die Normen des sittlichen Lebens für die Einzelnen sowohl als für die Gesellschaft.

Herbart unterscheidet fünf einfache, unabhängig von jeder Materie gefallende, ursprüngliche Willensverhältnisse. Das erste Willensverhältniß ist ein qualitatives und besteht zwischen der Beurtheilung und dem Wollen überhaupt. In diesem Verhältniß, wie bei allen folgenden, gefällt die Uebereinstimmung oder Harmonie, während die Nichtübereinstimmung mißfällt. Das zweite Verhältniß ist ein quantitatives und findet statt unter mehreren Strebungen in einem und demselben wollenden Wesen, und zwar ohne Rücksicht auf den Inhalt des Wollens. Das in Vergleich kommende größere (intensivere) Streben dient in Bezug auf das kleinere als Norm zur Beurtheilung, bis zu welchem Grade dieses gesteigert werden darf, um nicht zu mißfallen. Das dritte Willensverhältniß ist dasjenige des eigenen Wollens zu dem vorgestellten Wollen eines andern Vernunftwesens. Entweder begleiten sie einander harmonisch oder treten einander entgegen. Das vierte Verhältniß ist das wirkliche Verhältniß zweier Willen, die auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Das fünfte Verhältniß endlich ist dasjenige des Willens zu einer vollbrachten That, durch welche der eine Wille dem andern wohl oder wehe zu thun beabsichtigte.

Aus jedem der genannten fünf Verhältnisse entsteht eine Musteridee, nach welcher sich das praktische Leben gestalten soll. Aus der Harmonie zwischen Urtheilen und Wollen entsteht die Musteridee der innern Freiheit; aus dem harmonischen quantitativen Verhältniß der verschiedenen Bethätigungen desselben Willens untereinander die Musteridee der Vollkommenheit; aus dem harmonischen Verhältniß eines Willens zu einem vorgestellten andern die Idee des Wohlwollens; aus der Harmonie zwischen zwei auf dasselbe Object gerichteten Willen die Idee des Rechts oder die Idee des Mißfallens am Streit; endlich aus der Disharmonie zwischen dem Willen und der wirklich vollbrachten That, durch welche der eine dem andern wohl oder weh that, die Idee der Vergeltung[1].

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 34 ff. u. 74.

Durch Ableitung entstehen aus den fünf Musterbegriffen fünf Systeme oder gesellschaftliche Musterbegriffe, indem man sich eine Mehrheit von Vernunftwesen vereint denkt und auf dieselben die Musterideen analog zu der obigen Weise anwendet. Aus der Idee des *Rechts* entsteht so das *System der Rechtsgesellschaft*, aus der Idee der *Vergeltung* oder Billigkeit das *Lohnsystem*, aus der Idee des *Wohlwollens* das *Verwaltungssystem*, aus der Idee der *Vollkommenheit* das *Cultursystem*, aus der Idee der Freiheit das *System der beseelten Gesellschaft*[1].

2. Wohl niemand wird sich des Eindrucks zu erwehren vermögen, daß dieses System doch gar zu gekünstelt ist, um noch wahr sein zu können. Doch davon wollen wir absehen. Das ganze System ist auf einer völlig unhaltbaren *Grundlage* aufgebaut. Die Grundlage der Herbart'schen Theorie bildet die Annahme, *die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern*, auf die es gerichtet ist, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird“[2]. Diese Behauptung ist so offenbar unrichtig, daß man sich ordentlich wundern muß, wie Herbart dieselbe ohne irgend welche Spur eines Beweises zur Grundlage seiner Ausführungen nehmen konnte. Ist denn etwa mein Begehren der Grund, warum ein Ding gut ist, und nicht vielmehr umgekehrt die Gutheit des Gegenstandes der Grund meines Begehrens? Wenn ich ein Ding begehre und ein anderes verabscheue, so kommt das eben daher, weil das eine für mich irgendwie gut (begehrenswerth) ist oder wenigstens als solches erscheint, das andere aber nicht. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch auf sittlichem Gebiet. Der Wille, anderen Unrecht zuzufügen, oder der Wunsch, anderen möge Uebles widerfahren, ist böse, weil er auf das Böse gerichtet ist. Wie die Richtung der Bewegung von dem Ziele bestimmt wird, so werden die Bethätigungen unseres Strebevermögens gut oder böse, je nachdem sie auf das Gute oder Böse gerichtet sind. *Der Wille ist gut, der das Gute will.* Ist nun diese nothwendige Voraussetzung unrichtig, so fällt damit auch der ganze ethische Bau Herbarts zusammen.

Bei Herbart ist allerdings die Behauptung, die Gutheit des sittlichen Wollens sei unabhängig von der Materie des Wollens, eine nothwendige Folge seiner Auffassung von der Aesthetik überhaupt. Nur die Form unterliegt nach ihm der ästhetischen Beurtheilung, die Materie dagegen ist gleichgiltig[3]. Diese Ansicht ist unhaltbar. Zum wahrhaft Schönen gehört nicht bloß die Form, sondern auch ein entsprechender Inhalt. Nur wo die Form als die Verkörperung einer entsprechenden Idee erscheint, haben wir die wahre befriedigende Schönheit.

Einen fast unbedingt ergebenen Schüler hat Herbart an T. *Ziller*[4] gefunden, welcher seinem Lehrmeister namentlich in pädagogischen Kreisen viele Anhänger gewonnen. Ziller gibt sich große Mühe, das von seinem Meister Versäumte nachzuholen und den Beweis zu erbringen, die *sittliche Gutheit unseres Wollens sei vom Gegenstande desselben unabhängig*. Sein Beweis läuft ungefähr auf folgendes heraus.

Der sittlich gute Wille hat einen *unbedingten*, in allen Umständen gleichmäßig giltigen Werth. Diesen kann er aber nicht von seinem Gegenstande oder

---

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 76 ff. [2] A. a. O. S. 5 u. 179.
[3] A. a. O. S. 18. [4] Allgemeine philosoph. Ethik. 1886.

er Materie haben. Denn ein Gegenstand kann nur insofern ein Gut sein, als dem Willen Befriedigung verschafft oder ihm irgendwie nützlich ist. Da nun r der Wille (Einzelwille) in concreto nicht nur bei verschiedenen Menschen ver-:eden ist, sondern auch bei einem und demselben Individuum nach den Umständen ändert, so wird auch ein Gut verschieden beurtheilt nach der Verschiedenheit des :llens, und man bekommt keine unbedingte, allgemeingiltige Werthschätzung stande, wenn man das Verhältniß des Willens zu einem Gute der ethischen Werth-ätzung zu Grunde legt. Mit anderen Worten: der sittliche Werth des Willens n nicht vom Gegenstand desselben abhangen.

Wir geben Ziller zu, daß der sittlich gute Wille einen in allen Umständen tigen Werth besitzt; die Behauptung aber, daß man keinen solchen Werth zu stande omme, wenn man auf den Gegenstand des Wollens Rücksicht nehme, verneinen r; jedenfalls ist der Ziller'sche Beweis werthlos. Ein Gegenstand soll nur inso-n schätzenswerth, ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder tzlich ist. Ziller scheint also nur das nützliche und angenehme Gute zu nen. Von dem an und für sich angemessenen Guten (127) spricht er nicht, d doch gehört das sittlich Gute gerade zu dieser dritten Klasse des Guten.

Uebrigens ist auch der allgemeine Begriff des Guten, von dem Ziller in ner Beweisführung ausgeht, unrichtig. Gut ist, was einem Wesen angemessen d passend ist, was seiner Natur (nicht bloß seinem Willen, wie Ziller annimmt) :spricht und ihm deshalb irgendwie begehrenswerth ist oder wenigstens als solches cheint. Da nun die Natur des Menschen im wesentlichen immer dieselbe ist, so d ihnen auch viele Dinge und Handlungen ihrer Natur nach gut oder schlecht, d der Wille kann sich diese Dinge nicht zum Gegenstande setzen, ohne selbst gut er schlecht zu werden. Wir verweisen auf das früher (139) Gesagte.

Bei Ziller zeigt sich auch recht handgreiflich, wie unmöglich es ist, die Ethik n der Metaphysik unabhängig zu machen. Nachdem er durch lange meta-ysische Erörterungen über den Begriff des Guten zu seiner Auffassung gelangt ist, nach der gute Wille von dem Gegenstand unabhängig sein soll, erfährt der Leser seinem Erstaunen, die Ethik sei von der Metaphysik unabhängig. Das ist doch naiv. Also nachdem er selbst auf metaphysischem Wege zu dem gewünschten andort gelangt, schiebt er plötzlich einen Riegel vor, damit es niemand einfalle, n auf demselben Wege zu folgen und ihn mit metaphysischen Waffen zu belästigen. er wird Ziller sagen, nicht jede begriffliche Untersuchung sei schon als Metaphysik zusehen? Wir erwidern: die Untersuchung des Inhaltes der höchsten Begriffe s Seins, des Wahren, Guten, Schönen u. s. w. bildet den allereigentlichsten Gegen-nd der Metaphysik. Gerade weil Herbart und Ziller von einer unrichtigen metaphy-hen Erklärung des Guten ausgehen, kommen sie zu falschen ethischen Folgerungen.

3. Wie unbefriedigend Herbarts Grundlagen sind, zeigt so recht die Art d Weise, wie er die Musteridee der innern Freiheit — diese Voraussetzung : übrigen Musterbegriffe — entstehen läßt. „Erhebt sich in ihm (dem Ver-nftwesen) ein Begehren, Beschließen, sogleich steht vor ihm das Bild seines gehrens und Beschließens; es erblicken und beurtheilen, ist eins; das Urtheil webt über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur at." [1] Hier scheint Herbart anzunehmen, das Begehren und Entschließen je dem Urtheil vorher, oder jemand könne begehren und beschließen, ohne wissen, was er begehre und beschließe, und ob das Begehrte und Be-lossene des Begehrens werth sei. Wir hätten also ein Beschließen, mit dem

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 34.

Durch Ableitung entstehen aus den fünf Musterbegriffen fünf Systeme oder gesellschaftliche Musterbegriffe, indem man sich eine Mehrheit von Vernunftwesen vereint denkt und auf dieselben die Musterideen analog zu der obigen Weise anwendet. Aus der Idee des Rechts entsteht so das System der Rechtsgesellschaft, aus der Idee der Vergeltung oder Billigkeit das Lohnsystem, aus der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem, aus der Idee der Vollkommenheit das Cultursystem, aus der Idee der Freiheit das System der beseelten Gesellschaft[1].

2. Wohl niemand wird sich des Eindrucks zu erwehren vermögen, daß dieses System doch gar zu gekünstelt ist, um noch wahr sein zu können. Doch davon wollen wir absehen. Das ganze System ist auf einer völlig unhaltbaren Grundlage aufgebaut. Die Grundlage der Herbart'schen Theorie bildet die Annahme, die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern, auf die es gerichtet ist, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird" [2]. Diese Behauptung ist so offenbar unrichtig, daß man sich ordentlich wundern muß, wie Herbart dieselbe ohne irgend welche Spur eines Beweises zur Grundlage seiner Ausführungen nehmen konnte. Ist denn etwa mein Begehren der Grund, warum ein Ding gut ist, und nicht vielmehr umgekehrt die Gutheit des Gegenstandes der Grund meines Begehrens? Wenn ich ein Ding begehre und ein anderes verabscheue, so kommt das eben daher, weil das eine für mich irgendwie gut (begehrenswerth) ist oder wenigstens als solches erscheint, das andere aber nicht. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch auf sittlichem Gebiet. Der Wille, anderen Unrecht zuzufügen, oder der Wunsch, anderen möge Uebles widerfahren, ist böse, weil er auf das Böse gerichtet ist. Wie die Richtung der Bewegung von dem Ziele bestimmt wird, so werden die Bethätigungen unseres Strebevermögens gut oder böse, je nachdem sie auf das Gute oder Böse gerichtet sind. Der Wille ist gut, der das Gute will. Ist nun diese nothwendige Voraussetzung unrichtig, so fällt damit auch der ganze ethische Bau Herbarts zusammen.

Bei Herbart ist allerdings die Behauptung, die Gutheit des sittlichen Wollens sei unabhängig von der Materie des Wollens, eine nothwendige Folge seiner Auffassung von der Aesthetik überhaupt. Nur die Form unterliegt nach ihm der ästhetischen Beurtheilung, die Materie dagegen ist gleichgiltig [3]. Diese Ansicht ist unhaltbar. Zum wahrhaft Schönen gehört nicht bloß die Form, sondern auch ein entsprechender Inhalt. Nur wo die Form als die Verkörperung einer entsprechenden Idee erscheint, haben wir die wahre befriedigende Schönheit.

Einen fast unbedingt ergebenen Schüler hat Herbart an T. Ziller[4] gefunden, welcher seinem Lehrmeister namentlich in pädagogischen Kreisen viele Anhänger gewonnen. Ziller gibt sich große Mühe, das von seinem Meister Versäumte nachzuholen und den Beweis zu erbringen, die sittliche Gutheit unseres Wollens sei vom Gegenstande desselben unabhängig. Sein Beweis läuft ungefähr auf folgendes heraus.

Der sittlich gute Wille hat einen unbedingten, in allen Umständen gleichmäßig giltigen Werth. Diesen kann er aber nicht von seinem Gegenstande oder

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 76 ff. [2] A. a. O. S. 5 u. 179.
[3] A. a. O. S. 18. [4] Allgemeine philosoph. Ethik. 1886.

Materie haben. Denn ein Gegenstand kann nur insofern ein Gut sein, als m Willen Befriedigung verschafft oder ihm irgendwie nützlich ist. Da nun er Wille (Einzelwille) in concreto nicht nur bei verschiedenen Menschen ver-n ist, sondern auch bei einem und demselben Individuum nach den Umständen ndert, so wird auch ein Gut verschieden beurtheilt nach der Verschiedenheit des ns, und man bekommt keine unbedingte, allgemeingiltige Werthschätzung nde, wenn man das Verhältniß des Willens zu einem Gute der ethischen Werth-ng zu Grunde legt. Mit anderen Worten: der sittliche Werth des Willens nicht vom Gegenstand desselben abhangen.

Wir geben Ziller zu, daß der sittlich gute Wille einen in allen Umständen n Werth besitzt; die Behauptung aber, daß man keinen solchen Werth zu stande me, wenn man auf den Gegenstand des Wollens Rücksicht nehme, verneinen jedenfalls ist der Ziller'sche Beweis werthlos. Ein Gegenstand soll nur inso-chätzenswerth, ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder h ist. Ziller scheint also nur das nützliche und angenehme Gute zu . Von dem an und für sich angemessenen Guten (127) spricht er nicht, och gehört das sittlich Gute gerade zu dieser dritten Klasse des Guten.

Uebrigens ist auch der allgemeine Begriff des Guten, von dem Ziller in Beweisführung ausgeht, unrichtig. Gut ist, was einem Wesen angemessen assend ist, was seiner Natur (nicht bloß seinem Willen, wie Ziller annimmt) cht und ihm deshalb irgendwie begehrenswerth ist oder wenigstens als solches nt. Da nun die Natur des Menschen im wesentlichen immer dieselbe ist, so hnen auch viele Dinge und Handlungen ihrer Natur nach gut oder schlecht, er Wille kann sich diese Dinge nicht zum Gegenstande setzen, ohne selbst gut hlecht zu werden. Wir verweisen auf das früher (139) Gesagte.

Bei Ziller zeigt sich auch recht handgreiflich, wie unmöglich es ist, die Ethik der Metaphysik unabhängig zu machen. Nachdem er durch lange meta-he Erörterungen über den Begriff des Guten zu seiner Auffassung gelangt ist, der gute Wille von dem Gegenstand unabhängig sein soll, erfährt der Leser tem Erstaunen, die Ethik sei von der Metaphysik unabhängig. Das ist doch iv. Also nachdem er selbst auf metaphysischem Wege zu dem gewünschten ort gelangt, schiebt er plötzlich einen Riegel vor, damit es niemand einfalle, uf demselben Wege zu folgen und ihn mit metaphysischen Waffen zu belästigen. wird Ziller sagen, nicht jede begriffliche Untersuchung sei schon als Metaphysik hen? Wir erwidern: die Untersuchung des Inhaltes der höchsten Begriffe ins, des Wahren, Guten, Schönen u. s. w. bildet den allereigentlichsten Gegen-er Metaphysik. Gerade weil Herbart und Ziller von einer unrichtigen metaphy-Erklärung des Guten ausgehen, kommen sie zu falschen ethischen Folgerungen.

. Wie unbefriedigend Herbarts Grundlagen sind, zeigt so recht die Art Weise, wie er die Musteridee der innern Freiheit — diese Voraussetzung brigen Musterbegriffe — entstehen läßt. „Erhebt sich in ihm (dem Ver-vesen) ein Begehren, Beschließen, sogleich steht vor ihm das Bild seines rens und Beschließens; es erblicken und beurtheilen, ist eins; das Urtheil t über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur " [1] Hier scheint Herbart anzunehmen, das Begehren und Entschließen em Urtheil vorher, oder jemand könne begehren und beschließen, ohne ssen, was er begehre und beschließe, und ob das Begehrte und Be-ene des Begehrens werth sei. Wir hätten also ein Beschließen, mit dem

---

Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 34.

nichts beschlossen, ein Begehren, mit dem nichts begehrt wird. Aber ignoti nulla cupido. Bevor sich in mir ein Begehren erheben kann, muß der Verstand einen Gegenstand erkannt und ihn als ein Gut dem Willen vorgestellt haben. Die Erkenntniß des Guten ist das Erste und bildet die nothwendige Voraussetzung des Wollens. Das gilt auch in Bezug auf das sittlich Gute. Es ist deshalb verkehrt, das sittlich Gute aus einer Beurtheilung des schon vorhandenen Willensactes entstehen zu lassen.

Vielleicht wird Herbart einwenden, der Wille sei kein Seelenvermögen, da es überhaupt keine Seelenvermögen gebe; er sei nichts als ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden sei. Aber die Behauptung, Verstand, Wille seien keine Vermögen, ist in sich völlig unhaltbar. Die Läugnung der Vermögen nöthigt Herbart auch zu einer ganz verkehrten Auffassung der Freiheit, zu einer Auffassung, die thatsächlich die Freiheit aufhebt; denn er definirt die Freiheit als die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Daß dieser Begriff der Freiheit falsch ist, erhellt aus unseren diesbezüglichen Ausführungen (25 ff.).

Noch unhaltbarer ist, was folgt. Nehmen wir an, es sei auf unerklärliche Weise ein Begehren entstanden. „Es erblicken und beurtheilen, ist eins." Aber wonach soll denn der Verstand das Begehren beurtheilen? Zum Urtheil sind wenigstens zwei Begriffe nothwendig, die miteinander verbunden oder getrennt, voneinander ausgesagt oder verneint werden. Das bloße Wahrnehmen eines Dinges ist also zum Urtheil nicht genügend. Und wenn es sich nun gar um die Beurtheilung eines Gegenstandes handelt, so setzt dieselbe voraus, daß ich schon eine höhere Norm besitze, die mir als Maß des zu beurtheilenden Gegenstandes dient.

Aber weiter. „Indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That." Zu welcher That? zum Begehren oder Beschließen? Diese That oder Bethätigung des Willens wird ja als schon vorhanden angenommen. Und andere Thaten des Willens als Begehren und Beschließen gibt es nicht. Oder meint Herbart vielleicht die Ausführung des Willensentschlusses? Diese Ausführung geschieht aber nicht mehr vom Willen selbst, und ihr sittlicher Werth hängt ganz von dem sittlichen Werth des vorausgehenden Willensentschlusses ab. War dieser sittlich gut, so ist auch die Ausführung gut; war er schlecht, so ist auch die Ausführung verwerflich.

„Entweder nun", fährt Herbart fort, „hat die Person wollend behauptet, was sie urtheilend verschmäht; oder sie hat wollend unterlassen, was sie urtheilend vorschrieb; oder Wille und Urtheil haben einmüthig bejaht, einmüthig verneint."

Wir bitten, auf die Worte „urtheilend verschmäht" und „urtheilend vorschrieb" wohl zu achten. Hier haben wir offenbar schon fertige sittliche Urtheile. „Die Person (d. h. der Verstand) verschmäht urtheilend und schreibt urtheilend vor" kann doch nichts anderes heißen als: er mißbilligt etwas oder verbietet es als verwerflich und befiehlt etwas als gut. Oder kann der Verstand etwas urtheilend verschmähen und mißbilligen, was er nicht als schlecht und verwerflich anerkannt, und etwas vorschreiben, was er nicht als gut erkannt? Wir haben hier also schon fertige sittliche Urtheile, welche

unrichtig. Gegenstand des gemeinen Verstandes sind bloß abgeleitete Wahrheiten, deren Erkenntniß dem Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung durchschnittlich unentbehrlich ist. Sodann ist auch die Reid'sche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes unklar. Derselbe ist nicht ein blinder Instinct, sondern eine Veranlagung der Vernunft, vermöge deren wir leicht aus den allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Wahrheiten die zum praktischen Leben nothwendigen Grundsätze gewissermaßen unwillkürlich folgern, ohne uns der wissenschaftlichen Gründe dafür klar bewußt zu sein.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der gemeine Menschenverstand weder die einzige Quelle noch auch die höchste Norm der Wahrheit ist. Gewiß auch der Philosoph, und besonders der Moralphilosoph, auf dessen Gebiet der common sense eine wichtige Rolle spielt, darf die Urtheile desselben nicht mißachten. Ja, diese können und sollen sogar einen Prüfstein für seine wissenschaftlichen Ergebnisse bilden, so daß alle Schlußfolgerungen, die dem allgemeinen Urtheil aller Menschen in den nothwendigen Beziehungen des täglichen Lebens widersprechen, als irrig abzuweisen sind. Aber wo es sich um die philosophische Erfassung dieser nothwendigen Wahrheiten handelt oder um ihre Zurückführung auf die letzten Gründe, kann man sich unmöglich auf den common sense berufen. Das hieße von vornherein jede philosophische Untersuchung unmöglich machen, wäre also der Ruin jeder Philosophie.

§ 2.

Das Moralprincip des kategorischen Imperativs.

Aehnlich wie Reid ist auch Im. Kant (1724—1804) hauptsächlich durch den Gegensatz zu Hume zu seiner neuen Erkenntnißtheorie und dadurch zu seiner Ethik geführt worden. Ueberhaupt hat der Ausgangspunkt des Königsberger Philosophen mit demjenigen des Hauptes der schottischen Schule sehr viel Verwandtschaft, wie verschieden auch die beiderseitigen Ergebnisse sind. Beide gehen in ihrer Theorie von der Ueberzeugung aus, daß nur noch in dem gemeinen Menschenverstande eine sichere Schutzwehr gegen den Skepticismus und eine unverrückbare Grundlage für alle übersinnlichen Erkenntnisse zu finden sei.

In Bezug auf Reid bedarf diese Behauptung keiner weitern Begründung; in Bezug auf Kant aber läßt sie sich leicht aus seiner „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" beweisen. In der Kritik der reinen Vernunft gelangt Kant zum Ergebniß: Unsere Erkenntniß ist auf die uns durch die Erfahrung zugänglichen Erscheinungen der Dinge beschränkt. Alle Bethätigungen des Verstandes und der Vernunft sind nichts als eine Bearbeitung des durch die Erfahrung gegebenen Stoffes durch apriorische, uns angeborene Begriffe und Ideen. Daraus folgt: Eine Metaphysik ist unmöglich. Kant war somit auf theoretischem Gebiete dem Hume'schen Skepticismus, den er bekämpfen wollte, erlegen. Aber in der praktischen Vernunft glaubt er einen Standpunkt zu finden, von dem aus er unsere über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnisse von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott wieder philosophisch als Postulate der praktischen Vernunft retten könne. Nur in unserem sittlichen Bewußtsein haben wir nach ihm eine sichere Bürgschaft, daß wir einer höhern Welt angehören. Dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt

Es gibt, lehrt Reid, Grundsätze, welche wir durch unsere Natur selbst anzunehmen genöthigt sind, ohne daß wir ihre Wahrheit zu begründen im Stande wären. Zu diesen Grundsätzen führt uns nicht Vergleichung der Ideen oder Schlußfolgerung; sie sind uns durch die Natur selbst unmittelbar eingegeben und werden von uns instinctiv für wahr gehalten. Dieser Instinct ist nun eben der gemeine, gesunde Menschenverstand (common sense), und soweit er sich auf das sittliche Gebiet bezieht, heißt er das Gewissen, die moralische Fähigkeit oder der moralische Sinn. Reid gebraucht also auch den Ausdruck: moralischer Sinn, verwahrt sich aber nachdrücklich gegen die Annahme, dieser moralische Sinn sei bloß ein Gefühl. Auf dem bloßen Gefühle lasse sich keine unveränderliche Moral aufbauen. Die moralische Billigung oder Mißbilligung bestehe vielmehr in Urtheilen des Verstandes, welche von Gefühlen des Wohlgefallens oder Mißfallens begleitet seien[1].

Es ist anzuerkennen, daß Reid dem gemeinen, gesunden Menschenverstand seine Rechte gegenüber dem zerstörenden Skepticismus zu wahren suchte. Vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung sind alle Menschen im Besitze einer Summe von klaren und sicheren praktischen Grundsätzen. Diese auf nothwendige menschliche Verhältnisse sich beziehenden Grundsätze täuschen die Menschen nicht, auch wenn sie nicht alle von dem nachdenkenden Geiste so leicht zu begründen sind. Der wissenschaftliche Weg ist eben nicht der einzige sichere Weg zur Erkenntniß der Wahrheit. Wie übel wäre es sonst um die Menschheit bestellt gewesen, ehe man anfing zu philosophiren, und wie übel stünde es noch heute um sie, und zwar nicht bloß um die weit überwiegende Mehrheit, die den wissenschaftlichen Weg nie betritt, sondern auch um die Menschheit überhaupt. Diese kann unmöglich in den nothwendigen Wahrheiten des täglichen Lebens auf die Männer der Wissenschaft angewiesen sein. Man sehe doch nur, welch wunderbarer, kunterbunter Wirrwarr unter den Jüngern der Minerva herrscht. Der eine reißt nieder, was der andere aufgebaut. Selbst in grundlegenden Fragen gibt es kaum zwei, die miteinander übereinstimmen. Wenn irgendwo, so herrscht hier das bellum omnium contra omnes. Das gilt nicht am wenigsten von der Ethik, wo es sich doch um das nothwendige tägliche Seelenbrod handelt. Hier herrscht ein unbegreifliches Durcheinander. Die bisher aufgeführten, sich vielfach gegenseitig widersprechenden Systeme — und wir haben nur eine Auswahl getroffen — können jeden davon überzeugen! Wie traurig wäre es um die Menschen bestellt, wenn sie auf die Philosophen angewiesen wären, um all die praktischen Wahrheiten mit Sicherheit zu erkennen, ohne die ein menschenwürdiges, gedeihliches Zusammenleben nicht denkbar ist. Gott hat deshalb sehr weise die menschliche Vernunft so eingerichtet, daß sie viele nothwendige praktische Wahrheiten mit voller Sicherheit und Klarheit erkennt, ohne die wissenschaftlichen Gründe dafür zu durchschauen. In diesem Sinne ist man berechtigt, von dem gemeinen Menschenverstande als einer sichern Norm der Wahrheit zu reden.

Reid begeht jedoch einen doppelten Mißgriff. Erstens dehnt er den gemeinen Menschenverstand viel zu weit aus, so daß er ihm sogar die allerhöchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftprincipien zuweist. Das ist aber

[1] Cf. Essays on the active powers of man: Essay V of Morals, chapt. 7. Works, edit. by Hamilton. Edinburgh 1880. II, 674.

unrichtig. Gegenstand des gemeinen Verstandes sind bloß abgeleitete Wahrheiten, deren Erkenntniß dem Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung durchschnittlich unentbehrlich ist. Sodann ist auch die Reid'sche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes unklar. Derselbe ist nicht ein blinder Instinct, sondern eine Veranlagung der Vernunft, vermöge deren wir leicht aus den allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Wahrheiten die zum praktischen Leben nothwendigen Grundsätze gewissermaßen unwillkürlich folgern, ohne uns der wissenschaftlichen Gründe dafür klar bewußt zu sein.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der gemeine Menschenverstand weder die einzige Quelle noch auch die höchste Norm der Wahrheit ist. Gewiß auch der Philosoph, und besonders der Moralphilosoph, auf dessen Gebiet der common sense eine wichtige Rolle spielt, darf die Urtheile desselben nicht mißachten. Ja, diese können und sollen sogar einen Prüfstein für seine wissenschaftlichen Ergebnisse bilden, so daß alle Schlußfolgerungen, die dem allgemeinen Urtheil aller Menschen in den nothwendigen Beziehungen des täglichen Lebens widersprechen, als irrig abzuweisen sind. Aber wo es sich um die philosophische Erfassung dieser nothwendigen Wahrheiten handelt oder um ihre Zurückführung auf die letzten Gründe, kann man sich unmöglich auf den common sense berufen. Das hieße von vornherein jede philosophische Untersuchung unmöglich machen, wäre also der Ruin jeder Philosophie.

§ 2.

Das Moralprincip des kategorischen Imperativs.

Aehnlich wie Reid ist auch Im. Kant (1724—1804) hauptsächlich durch den Gegensatz zu Hume zu seiner neuen Erkenntnißtheorie und dadurch zu seiner Ethik geführt worden. Ueberhaupt hat der Ausgangspunkt des Königsberger Philosophen mit demjenigen des Hauptes der schottischen Schule sehr viel Verwandtschaft, wie verschieden auch die beiderseitigen Ergebnisse sind. Beide gehen in ihrer Theorie von der Ueberzeugung aus, daß nur noch in dem gemeinen Menschenverstande eine sichere Schutzwehr gegen den Skepticismus und eine unverrückbare Grundlage für alle übersinnlichen Erkenntnisse zu finden sei.

In Bezug auf Reid bedarf diese Behauptung keiner weitern Begründung; in Bezug auf Kant aber läßt sie sich leicht aus seiner „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" beweisen. In der Kritik der reinen Vernunft gelangt Kant zum Ergebniß: Unsere Erkenntniß ist auf die uns durch die Erfahrung zugänglichen Erscheinungen der Dinge beschränkt. Alle Bethätigungen des Verstandes und der Vernunft sind nichts als eine Bearbeitung des durch die Erfahrung gegebenen Stoffes durch apriorische, uns angeborene Begriffe und Ideen. Daraus folgt: Eine Metaphysik ist unmöglich. Kant war somit auf theoretischem Gebiete dem Hume'schen Skepticismus, den er bekämpfen wollte, erlegen. Aber in der praktischen Vernunft glaubt er einen Standpunkt zu finden, von dem aus er unsere über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnisse von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott wieder philosophisch als Postulate der praktischen Vernunft retten könne. Nur in unserem sittlichen Bewußtsein haben wir nach ihm eine sichere Bürgschaft, daß wir einer höhern Welt angehören. Dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt

er den Begriff der Pflicht, welcher den Ausgangs- und Kernpunkt seiner ethischen Untersuchungen bildet[1].

So viel über den Ausgangspunkt der Kant'schen Sittenlehre. Um uns seine Anschauungen in Kürze zu skizziren, so lassen sich nach ihm die ethischen Probleme in die beiden Grundfragen zusammenfassen: Was ist Sittlichkeit? und: wie ist sie möglich?

I. Was ist Sittlichkeit (Moralität)? oder: was ist sittlich gut? Kant beantwortet diese Frage durch Analyse der innern Erfahrung, d. h. durch Untersuchung der sittlichen Begriffe, nach denen alle Menschen mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein zu urtheilen und zu handeln pflegen. Auf diesem Wege gelangt er zu folgendem Ergebniß:

Wahrhaft gut ist nur der gute Wille. Alle anderen Güter, wie Talente, Reichthümer, Gesundheit, können zum Bösen mißbraucht werden. Nur der gute Wille hat einen unbedingten Werth in sich, der von äußeren Erfolgen oder Mißerfolgen unabhängig ist. Gut ist aber nur derjenige Wille, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig sind. Zum guten Willen gehören also zwei Principien: das objective Princip oder das Gesetz, welches die Handlungen vorschreibt, und das subjective Princip oder die Maxime, durch welche der Wille zur vorgeschriebenen Handlung angetrieben wird. Vollzieht der Wille die vom Gesetz verlangte Handlung nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung oder um eines durch sie zu erreichenden Vortheiles willen, so haben wir bloße Legalität; thut er sie dagegen allein aus Pflicht, um des Gesetzes willen, so haben wir Moralität. Zur Moralität ist mithin Uebereinstimmung zwischen Gesetz und Maxime erforderlich. Da nun aber das moralische Gesetz in strenger Allgemeinheit für jeden vernünftigen Willen gilt, so kann auch die Maxime nur dann gut sein, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit annehmen kann, oder nach Kants eigenen Worten: wenn ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle[2]. Hiermit ist die erste Frage gelöst.

---

[1] Man vergleiche den ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", der den Titel trägt: „Uebergang der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß in die philosophische." Am Ende des zweiten Abschnittes heißt es: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlich anhänge oder vielmehr zu Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine Chimäre ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip desselben anerkennen" (S. 71). Nebenbei sei hier noch bemerkt, daß zwar Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" das sittliche Bewußtsein als eine unerwiesene Grundlage voraussetzt, die er erst nach Abschluß seiner philosophischen Deductionen als einfachhin wissenschaftlich erwiesen gelten lassen will. Dagegen betrachtet er in der „Kritik der praktischen Vernunft" das sittliche Bewußtsein aller Menschen als eine für sich vollständig genügende Grundlage für die weiteren philosophischen Ausführungen. Mit Recht macht Zeller (Ueber das Kant'sche Moralprincip) darauf aufmerksam, daß Kant nur deshalb in der Metaphysik die gefährlichsten kritischen Operationen kaltblütig vornimmt, weil er weiß, daß alle Glaubensartikel, deren der Mensch für sein praktisches Verhalten bedarf, von einer andern Seite her gesichert sind. Er spricht der theoretischen Vernunft die Befähigung zur Erkenntniß des Wirklichen ab, weil sie uns nicht über die sinnliche Erscheinung hinausführt; er preist die praktische Vernunft, weil sie dies leistet.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 20.

II. Wie ist Sittlichkeit möglich? Es handelt sich nun darum, die durch die Erfahrung gewonnene Erkenntniß zu einer wissenschaftlichen zu erheben, d. h. sie „völlig a priori" „aus dem allgemeinen Begriff eines vernünftigen Wesens" herzuleiten. Sehen wir, wie Kant diese Herleitung bewerkstelligt.

1. Der Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. h. nach Principien zu handeln. Die objectiven Principien, die für den Willen eine Nöthigung enthalten, heißen Imperative und werden durch ein Sollen ausgedrückt. Die Imperative sind entweder hypothetisch oder kategorisch. Die hypothetischen Imperative fordern die Handlung nur mit Rücksicht auf eine durch sie zu erreichende Absicht, sie gebieten unter Voraussetzung eines gewollten Zweckes. Der kategorische Imperativ dagegen gebietet die Handlung unbedingt und ohne Rücksicht auf eine zu erreichende Absicht. „Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr folgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das wesentliche Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein welcher er wolle."[1] Dieser kategorische Imperativ oder Imperativ der Sittlichkeit kann mithin — unter stillschweigender Voraussetzung der von Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Erkenntnißtheorie — nur ein synthetisch-praktischer Satz a priori sein, d. h. ein praktischer Satz, der a priori nothwendig die That mit dem Wollen verknüpft[2]. Da dieser Satz auf keinerlei Bedingung eingeschränkt ist und außer dem Gesetz nur die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung der Maxime mit dem Gesetz enthält, so kann die Formel des kategorischen Imperativs nur folgende sein: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."[3]

So ist Kant „a priori" wieder zu demselben Gesetze gelangt, das er schon durch Analyse der innern Erfahrung gefunden hatte. Die ebengenannte Formel des Imperativs läßt sich noch in eine andere Fassung bringen. Da nämlich die Natur nichts ist als „das Dasein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", so kann der kategorische Imperativ auch lauten: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte."[4]

Das ist die erste Formel des kategorischen Imperativs, aus der Kant der Reihe nach die anderen entwickelt.

2. Wir wissen bis jetzt bloß, daß, wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, er nur in der angegebenen Weise lauten kann. Aber läßt sich denn a priori beweisen, daß es für alle Vernunftwesen ein nothwendiges Gesetz sei, „ihre Handlungen nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wünschen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen"?[5]

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob es nicht bloß subjective Zwecke gebe, die für den Handelnden selbst Werth haben, sondern auch einen objectiven Zweck, der für alle vernünftigen Wesen einen allgemeinen und unbedingten Werth besitzt. Denn nur ein solcher Zweck kann der Grund eines unbedingten und allgemeinen kategorischen Imperativs sein. Nun gibt es aber in der That einen solchen objectiven Zweck. „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel." Der Mensch „muß in allen seinen Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 38. [2] A. a. O. S. 42. [3] A. a. O. S. 43. [4] A. a. O. S. 44. [5] A. a. O. S. 50.

werden". Alle Gegenstände der Neigungen haben, wie die Neigungen selbst, bloß einen bedingten Werth. Nur die vernünftigen Wesen oder Personen sind ihrer Natur nach absolute Zwecke an sich.

Aus der Vorstellung dieses absoluten und allgemeinen Zweckes läßt sich nun leicht ein allgemeiner, für alle Vernunftwesen geltender kategorischer Imperativ herleiten. Er kann kein anderer sein als folgender: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." [1]

Dieses ist die zweite Formel des kategorischen Imperativs.

3. Es erübrigt uns noch eine dritte Bestimmung desselben, und diese ergibt sich aus der Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens[2].

Das unterscheidende Zeichen des kategorischen Imperativs ist „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht". Ein solches Wollen ist aber nur möglich, wenn der Wille nicht einem fremden Gesetz unterworfen, sondern „selbst zu oberst gesetzgebend" ist, so daß er nur seiner eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemeinen Gesetzgebung untersteht[3]. Also gebietet der kategorische Imperativ, „alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte"[4].

Dieses ist die dritte Formel des kategorischen Imperativs und enthält das Princip der Autonomie. Aus diesem Princip erklärt sich nun, warum alle bisherigen Versuche, das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, scheitern mußten. Indem man den Willen den Gesetzen eines andern unterwarf (Princip der Heteronomie), bekam man niemals Pflicht, sondern nur Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.

Da alle vernünftigen Wesen unter dem Gesetze stehen, sich selbst und andere niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich zu behandeln, so bilden sie zusammen ein Reich der Zwecke: ein Reich, weil sie systematisch durch gemeinschaftliche objective Gesetze verbunden sind; ein Reich der Zwecke, weil diese Gesetze die Beziehungen vernünftiger Wesen zu einander als Zwecke und Mittel ordnen. Jedes vernünftige Wesen gehört als Glied zum Reiche der Zwecke, insofern es den allgemeinen Gesetzen unterworfen ist. In diesem Reiche der Zwecke haben alle Dinge einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, läßt sich durch ein Aequivalent ersetzen; was dagegen über allen Preis erhaben ist, hat eine Würde. Diese Würde ist die nothwendige Bedingung, damit ein Ding Zweck an sich sein könne. Und da diese Bedingung mit der Sittlichkeit zusammenfällt, weil ja nur die Sittlichkeit es ermöglicht, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein, so hat nur sie und die Menschheit, insofern sie derselben fähig ist, Würde. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur." [5]

Die drei angeführten Formeln des kategorischen Imperativs sind nicht drei verschiedene Gesetze, sondern nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe Gesetz, von denen jeder die beiden andern in sich vereinigt. Die erste Formel enthält die Form des kategorischen Imperativs, welche in der Allgemeinheit besteht: deshalb befiehlt sie, die Maximen so zu wählen, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten. Die zweite Formel enthält den Zweck des kategorischen Imperativs

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 53. [2] A. a. O. S. 55.
[3] A. a. O. S. 57. [4] A. a. O. S. 57. [5] A. a. O. S. 61.

id besagt, daß das vernünftige Wesen „als Zweck an sich jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse" [1]. Die dritte Formel enthält eine vollständige Bestimmung aller Maximen: alle Maximen sollen „aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke als einem Reiche der Natur zusammenstimmen".

So glaubt nun Kant den im „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" vorhandenen Begriff des wahrhaft sittlich guten Willens a priori aus dem Begriff des vernünftigen Willens hergeleitet zu haben. Er schließt mit den Worten: „Wir können nun da endigen, von wo wir im Anfang ausgingen, nämlich dem Begriff eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, dessen Maxime mithin, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst." [2]

Die Moralität hat nothwendig die Autonomie des Willens zur Voraussetzung, wie wir gesehen. Die Autonomie hinwiederum ist nur möglich unter Voraussetzung der Freiheit. Könnte sich der Wille nicht selbst bestimmen, so fiele er in die Nothwendigkeit, welche äußere Gesetze ihm auferlegen, und dadurch in die Heteronomie. So folgt aus der Annahme der Sittlichkeit die Annahme der Freiheit. „Du kannst, denn du sollst."

Die Freiheit ihrerseits ist wiederum nur möglich, wenn wir vernünftige Wesen sind, die als Intelligenzen einer höhern intelligiblen Welt (Verstandeswelt) angehören. In der Sinnenwelt ist alles an mechanische Causalität gebunden. Wie nun Kant weiter in der „Kritik der praktischen Vernunft" aus den gewonnenen Resultaten auf die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als nothwendige Postulate des sittlichen Willens schließt, haben wir schon früher dargethan [3].

§ 3.

Kritik des Kant'schen Moralprincips.

Was an der Moral Kants Anerkennung verdient, ist die energische Betonung der Pflicht und der Nothwendigkeit, der Pflicht oft alle irdischen Vortheile zum Opfer zu bringen. Wenn man sich länger mit den utilitaristischen Systemen befaßt hat, welche die Sittlichkeit nahezu in eine kleinliche Nützlichkeitsrechnung auflösen, wo alles nach Krämerart als Soll und Haben gebucht wird, um einen Lustüberschuß zu erzielen, thut es einem ordentlich wohl, einer so entschiedenen Betonung der Pflicht zu begegnen, wie Kant sie uns bietet. Kant rückt den Begriff der Pflicht wieder in den Vordergrund der ethischen Erörterungen, während ihn die Anhänger der Nützlichkeitsmoral ganz in den Hintergrund drängen und schließlich zu einem nichtssagenden Worte verflüchtigen [4].

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 61. [2] A. a. O. S. 62.

[3] S. oben S. 99.

[4] Mitten in seinen trockenen Auseinandersetzungen läßt er sich zu folgendem rhetorischen Erguß fortreißen: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürlichen Abscheu im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Be-

Damit hangen zwei andere Vorzüge der Kant'schen Ethik zusammen. Nach utilitaristischer Anschauung tritt bei der moralischen Beurtheilung der gute Wille ganz zurück. Für die Nützlichkeitsrechnung hat er gar keine oder wenigstens nur untergeordnete Bedeutung. Und doch besteht ohne Zweifel der wahre sittliche Werth des Menschen allein im guten Willen, in der rechten Gesinnung. Mag einer sonst noch so stiefmütterlich von der Natur bedacht sein, so kann er doch sittlich hoch stehen, wenn er nur das Herz am rechten Fleck hat und sein Wille gut ist. Das betont Kant mit Recht in nachdrücklicher Weise.

Während man ferner bei den Anhängern der Nützlichkeitsmoral die rechte Würdigung der sittlichen Ordnung vermißt, ist Kant bemüht, den alles überragenden Werth des sittlich Guten zum Ausdruck zu bringen und ihm dadurch gerecht zu werden, daß er die Sittlichkeit mit dem höchsten Weltzweck in Verbindung bringt. Das ist ein wahrer und fruchtbarer Gedanke. Die sittliche Ordnung kann nie bloßes Mittel werden für irdische Zwecke, dazu ist sie zu abelig, zu erhaben.

Es verdient endlich hervorgehoben zu werden, daß Kant die unumstößliche Giltigkeit der sittlichen Urtheile der gemeinen Menschenvernunft — und zwar unabhängig von allen philosophischen Untersuchungen — offen anerkannte. Galten ihm doch diese Urtheile für so unumstößlich, daß er auf sie alles gründen zu können glaubte, was wir von der übersinnlichen Welt wissen. Er verwahrt sich deshalb auch entschieden gegen die Annahme, als beabsichtige er ein neues Princip in der Moral aufzustellen[1]. Es ist nun freilich ein großer Irrthum, zu meinen, auf theoretischem Wege könne man nicht zur Erkenntniß des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und ähnlicher Wahrheiten gelangen. Allein darin hat Kant Recht, auch die sittlichen Urtheile der Menschen, deren Vorhandensein und Allgemeingiltigkeit eine unumstößliche Thatsache ist, haben das Dasein Gottes, des höchsten und ewigen Gesetzgebers und Weltregierers, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. zur unerläßlichen Voraussetzung. Die Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins der Menschen liefern, wenn auch nicht in der von Kant gewollten Weise, einen vollgiltigen Beweis für diese Wahrheiten. Die Ethik, in der rechten Weise betrieben, gestaltet sich von selbst zu einer Apologie des Theismus.

So gerne wir aber diese Vorzüge der Kant'schen Moral anerkennen, so können wir dieselbe doch keineswegs als eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme des sittlichen Lebens ansehen.

1. Bedenklich ist schon der Standpunkt, von dem der Gründer der kritischen Schule an die Untersuchung der Erscheinungen des sittlichen Lebens herantritt. In der „Kritik der reinen Vernunft" war er nahezu beim Nihilismus angelangt. Unter dem Messer seiner Kritik hatte sich alles in wesenlose Er-

---

folgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" Kritik der prakt. Vern. S. 200.

[1] „Wer wollte auch einen neuen Grunsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder doch in durchgängigem Irrthum gewesen sei?" Grundleg. zur M. d. S. 103 Anm.

scheinungen aufgelöst, die wir durch unsere angeborenen Anschauungen, Begriffe und Ideen verarbeiten. Es blieb ihm deshalb nichts übrig, als sich an die praktische Vernunft mit ihren sittlichen Urtheilen zu wenden und von diesem Rettungsanker aus das Verlorene wieder zu gewinnen. Folgerichtig mußten auch die sittlichen Begriffe von vornherein so von allem Empirischen und Sinnlichen gesäubert werden, daß sie als Brücke in die intelligible Welt dienen konnten. Dadurch gerathen seine Untersuchungen in eine schiefe Richtung; sie stehen schon im Dienste eines Seefahrers, der Indien auf einem neuen Wege entdecken will. Nur so läßt sich erklären, warum er von vornherein aus unseren sittlichen Urtheilen alles Empirische, Sinnliche mit solch ängstlicher Sorgfalt ausschließt und dieselben zu einem von aller Materie absehenden, rein formalen kategorischen Imperativ stempelt. Ein so ätherisches Gesetz war ihm nothwendig als Leiter in die „Verstandeswelt".

2. Die Ausführungen Kants gehen sammt und sonders von einer nicht bloß willkürlichen, unbewiesenen, sondern unhaltbaren Voraussetzung aus. Aus dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" stellt er fest, was ein schlechterdings guter Wille sei. Durch die innere Erfahrung gelangt er zum Schluß: einfachhin gut sei nur der Wille, der sich in Ausführung des Gesetzes einzig von der Idee der Pflicht leiten läßt. Jede Rücksicht auf eine Neigung oder ein durch die Handlung zu erreichendes Gut sei mit echter Sittlichkeit unverträglich.

Aber berechtigt denn wirklich die Befragung des gewöhnlichen Bewußtseins zur Annahme, nur der Wille sei sittlich gut, der sich allein von der Achtung vor dem Gesetz bestimmen läßt? Oder mit anderen Worten: Urtheilen wirklich die gewöhnlichen Menschen „im gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft", daß zum sittlich guten Willen die Ausschließung jeder Rücksicht auf ein Interesse oder eine Befriedigung des Handelnden erforderlich sei? Wir glauben, in dieser Form sieht jeder gleich, daß sich Kant für seinen „einfachhin guten Willen" nicht auf die psychologische Erfahrung berufen kann, sondern daß er uns nur das bietet, was ihm im Gange seiner philosophischen Untersuchung nothwendig war. In der That, wenn David von sich bekennt, daß er sein Herz zur Erfüllung der Gebote hinneigte um der Vergeltung willen, wenn der hl. Paulus sich in seinen Trübsalen mit dem Gedanken an die zu erwartende Krone der Gerechtigkeit tröstet, so werden solche Gesinnungen von Kant als zu unlauter aus dem Verzeichniß des sittlich Guten gestrichen. Und wenn zarte Mutter- oder Kindesliebe, innige Freundschaft zu großen Opfern befähigen, unabhängig vom Gebote starrer Pflicht, so blickt der kritische Philosoph mit Achselzucken auf ein solches, der Sittlichkeit entbehrendes Thun herab. Kann er sich dafür etwa auf den gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft berufen? Urtheilen die gewöhnlichen Sterblichen wirklich so? Wir glauben, das gerade Gegentheil ist der Fall.

Ist aber diese Grundvoraussetzung der Kant'schen Ethik unbewiesen und unhaltbar, so sind es auch die darauf gebauten Schlüsse.

3. Eine weitere unhaltbare Grundlage Kants ist seine Erkenntnißtheorie. Ethik und Erkenntnißlehre hangen bei ihm innig zusammen. Die erstere ist zum guten Theil die nothwendige Folge und zum Theil die Ergänzung der letztern. Um die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unseren

auf Erfahrungsgegenstände gerichteten Urtheilen zu erklären, nimmt Kant synthetische Urtheile *a priori* an, die ihren Stoff der Erfahrung verdanken, in denen aber das Prädicat mit dem Subject völlig a priori als nothwendig ausgesagt wird. Solche Urtheile setzt nun Kant auch in seiner Moral voraus. Der kategorische Imperativ soll eben ein derartiger synthetischer praktischer Satz a priori sein.

Nun ruhen aber diese synthetischen Urtheile a priori nicht nur auf völlig ungenügenden Beweisen, sondern sie sind unrichtig und führen nothwendig zum Skepticismus. Nach den Regeln der gesunden Logik wird ein Prädicat erst dann vom Subject ausgesagt, wenn der Verstand einsieht, daß es diesem irgendwie zukommt. Zu dieser Einsicht kann er aber nur auf zwei Wegen gelangen: entweder durch Vergleichung des Subjects und Prädicats oder durch die Erfahrung. Einen dritten Weg gibt es nicht. Am allerwenigsten führt der von Kant bezeichnete Weg zum Ziele; denn nach seiner Ansicht würde die Vernunft ganz blindlings, auf eine uns völlig unbegreifliche Weise das Prädicat mit dem Subject, in unserem Fall das Sollen mit der Handlung verbinden. Damit wird dem Skepticismus Thür und Thor geöffnet[1].

Es ist auch unrichtig, daß wir von der Erfahrung ausgehend nicht zu allgemeingiltigen und nothwendigen Urtheilen gelangen können. Das wäre allerdings richtig, wenn wir bloß die Erscheinungen der Dinge zu erkennen vermöchten und das „Ding an sich" uns ein ewig verborgenes Räthsel bliebe. Dem ist aber nicht so. Durch die Erscheinung hindurch vermag der Verstand auf dem Wege der Abstraction das Wesentliche, Nothwendige und Unwandelbare der Dinge zu erfassen und so zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen zu gelangen.

4. Auch die Kant'sche Begründung des rein formalen Charakters des Sittengesetzes ist unhaltbar. Sie läßt sich in die beiden Behauptungen zusammenfassen: a) Alle materialen, praktischen Principien „gehören unter das Princip der Selbstliebe"[2]; b) das Princip der Selbstliebe ist mit der Sittlichkeit unvereinbar. Untersuchen wir beide Behauptungen.

a) Alle materialen Principien, d. h. alle Principien (Maximen), welche auf die Erreichung eines Gegenstandes gehen, „dessen Wirklichkeit begehrt wird" und welcher der Erfahrung entlehnt ist, fallen unter das Princip der Selbstliebe. Warum? „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an. . . . Sie ist also nur insofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das

---

[1] Vgl. über diese Frage Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. Freiburg 1878. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 300.

[2] Kritik der prakt. Vernunft. WW. IV, 119.

Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von einerlei Art, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören." [1]

In dieser Beweisführung ist schon die Behauptung unrichtig, daß jede Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache sinnlicher Natur und mithin Gegenstand des (sinnlichen) Begehrungsvermögens sei. Die Lust oder vielmehr die Freude ist die Ruhe des Begehrungsvermögens in dem ihm angemessenen Gut. Wie es nun eine doppelte Erkenntniß gibt: eine sinnliche und eine geistige, so gibt es auch ein doppeltes Strebevermögen: ein sinnliches und ein geistiges (den Willen), und dementsprechend auch eine doppelte Lust oder Freude: eine sinnliche und eine geistige. Kant aber nimmt irrthümlich nur ein Begehrungsvermögen an; den Willen identificirt er mit der praktischen Vernunft [2]. Dieser Mangel an Unterscheidung der beiden Begehrungsvermögen ist überhaupt ein verhängnißvoller Irrthum in der ganzen Lehre Kants. Er hängt aber mit seiner Theorie wesentlich zusammen. Nur wenn Wille und praktische Vernunft eins sind, kann der Wille als selbstgesetzgebend angesehen werden. Wird die praktische Vernunft als über dem Willen stehend betrachtet, so ist es mit der Selbstgesetzgebung des letztern zu Ende. Er erfüllt dann nicht mehr sein eigenes Gesetz, sondern das Gesetz, welches ihm die Vernunft vorschreibt.

Unrichtig ist ferner die Annahme, daß alle materialen, praktischen Principien auf die Lust abzielen. Mit anderen Worten: nach Kant gibt es außer der Pflicht keinen andern Beweggrund des Handelns als die Lust. So gefaßt springt die Unrichtigkeit dieser Behauptung in die Augen. In der That, außer der Lust und der Pflicht kann uns als Beweggrund des Handelns die Erkenntniß dienen, daß eine Handlung an und für sich geziemend und gut ist, oder daß sie der rechten Ordnung entspricht, unabhängig von der Idee der Pflicht. Ebenso kann ich mir ohne jede Beimischung von Selbstliebe vornehmen, anderen wohlzuthun. Alle diese Bestimmungsgründe lassen sich unmöglich dem Princip der Selbstliebe einreihen. Allerdings hat die Erlangung des Guten die Lust oder Befriedigung des Willens zur Folge, aber das kann nach Kants eigenen Principien die Reinheit der Sittlichkeit nicht trüben, da diese Befriedigung nicht selbst Bestimmungsgrund der Handlung ist. Er selbst lehrt ja, daß die absolute Heiligkeit nothwendig vollkommene Glückseligkeit als Bedingtes zur Folge habe [3].

Wenn also auch zugegeben würde, jedes Handeln aus dem Beweggrund der Selbstliebe sei nicht sittlich, so wäre dennoch die Behauptung Kants, die sittlich gute Handlung könne nur die reine Idee der Pflicht um ihrer selbst willen zum Beweggrunde haben, unhaltbar. Aber

b) auch die Behauptung, der Beweggrund der Selbstliebe sei mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, ist unrichtig. Die autonome Moral erhebt unmögliche und deshalb unwahre Forderungen. Sie stellt an die

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft S. 119.

[2] Vgl. a. a. O. S. 33: „Der Wille (ist) nichts anderes als praktische Vernunft."

[3] A. a. O. S. 246.

menschliche Natur das Ansinnen, in ihrem sittlichen Streben *jedem* eigenen *Interesse* zu entsagen und sich in Demuth vor der reinen Pflicht zu beugen. Aber eine solche Sittenlehre paßt für Menschen nicht. Sie würde uns nöthigen, von vornherein der großen Masse derselben Sittlichkeit abzusprechen, ja zu zweifeln, ob überhaupt in der Welt ausnahmsweise wahrhaft sittlich gute Handlungen vorkommen. Gesteht doch Kant selbst von seinem Standpunkt, ein kaltblütiger Beobachter könne in gewissen Augenblicken zweifelhaft werden, „ob auch wirklich in der Welt irgend eine wahre Tugend angetroffen werde"[1]. Ja, er behauptet, wenn es auch niemals rein pflichtmäßige Handlungen gegeben hätte, so würde dennoch die Vernunft solche Handlungen uns gebieten. Derartige Uebertreibungen enthüllen die innere Unwahrheit der kritischen Moral[2].

In der That, nach Kants eigenem Geständniß haben alle Menschen die mächtigste Neigung zur Glückseligkeit und ist es wenigstens indirect Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu sichern. Wie kann man aber dem Menschen zumuthen, in all seinem sittlichen Thun auf diesen Grundtrieb gar keine Rücksicht zu nehmen? Hätte er dann nicht in seiner Natur einen völlig unzerstörbaren Feind der Sittlichkeit?

Kant muß auch folgerichtig auf sittlichem Gebiete die Unterscheidung zwischen *geordneter und ungeordneter* Selbstliebe, *berechtigten* und *unberechtigten* Interessen verwerfen; es gibt überhaupt keine geordnete Selbstliebe, keine berechtigten Interessen. Nur ein einziges Interesse nimmt er

[1] Kritik der prakt. Vernunft. WW. IV, 28.

[2] Selbst *Schiller* konnte trotz seiner Verehrung für Kant sich nicht des Spottes über die kritische Moral erwehren:

Gewissensscrupel:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie IV, 109. 1884) meint zwar, dieses Epigramm sei eine grobe Sophistik, indem es die Kant'sche Moral unrichtig darstelle. Wenn Kant sagt, man dürfe die Pflicht nicht aus *Neigung* thun, so will er damit alle natürlichen Neigungen, also auch die *Abneigung* oder den *Abscheu* aus den sittlichen Triebfedern verbannen. „Das Sittengesetz will nicht, daß die Pflicht *gern* erfüllt werde; will es deshalb, daß man sie *ungern* erfülle?" Man kann zugeben, daß der Schiller'sche „Scrupel" nur berechtigt ist, wenn man statt „*mit* Neigung" „*aus* Neigung" liest. Aber dies vorausgesetzt, ist die gegebene „Entscheidung" vollständig zutreffend. Kant verlangt allerdings, daß *keinerlei* Neigungen die *Triebfedern* unserer Handlung seien. Aber Schiller behauptet auch nicht, wir sollen *aus* Abscheu thun, was uns die Pflicht gebietet, so daß der Abscheu die *Triebfeder* unserer Handlung bildete; das wäre allerdings absurd; sondern er sagt: *mit* Abscheu. Das ist ein großer Unterschied. Wenn ich eine Handlung *mit Abscheu* thue, so ist der Abscheu nicht Triebfeder meiner Handlung, sondern *hält mich eher davon ab*. Entschließe ich mich *trotz dieses Abscheues* zur Handlung, so bin ich am sichersten, daß mich keine Neigung, sondern die bloße Pflicht zur Handlung antreibt. Man kann also mit Recht einem Scrupulanten aus der kritischen Schule, der *Neigung* zu dem fühlt, was die Pflicht vorschreibt, anrathen, er solle nach dem Gegentheil streben, weil er dann am sichersten sei, daß er rein aus Pflicht und nicht aus Neigung handle.

von dieser allgemeinen Verwerfung aus, nämlich das der eigenen *Würde* als *Selbstzweck* und *Selbstgesetzgeber*. Warum? Weil er doch irgendwo die sittliche Ordnung an ein Interesse anknüpfen mußte. Und so nimmt er denn *ganz willkürlich* das Interesse der eigenen Würde aus. Außer diesem Interesse sind aber alle Nützlichkeitsrücksichten vom Gebiet der kritischen Moral verbannt. Und da sollen wir Kant noch Glauben schenken, wenn er sich gegen den Vorwurf wehrt, als habe er ein neues Moralprincip aufstellen wollen?

5. Das Kant'sche Moralprincip ist zur Entscheidung praktischer Gewissensfragen ganz unbrauchbar. Wir sollen jederzeit nach *derjenigen Maxime handeln, deren Allgemeinheit als Gesetz wir wollen können.* Nehmen wir einen concreten Fall, den uns Kant selbst angibt. Jemand will in der Noth Geld borgen, obwohl er weiß, daß er die geliehene Summe nicht wird zurückerstatten können. Darf er nun trotzdem Rückerstattung versprechen, um das Geld zu erhalten? Nein, antwortet Kant. Denn seine Maxime wäre: „So oft ich in Geldnoth bin, will ich borgen und Rückerstattung versprechen, obwohl ich weiß, daß ich mein Versprechen nicht halten kann." [1] Eine solche Maxime läßt sich aber nicht zum allgemeinen Gesetz erheben, weil *sonst der Zweck eines solchen Versprechens unmöglich gemacht würde. Denn niemand mehr würde einem solchen Versprechen glauben.* Hier wird doch offenbar die Unerlaubtheit des falschen Versprechens aus den *schädlichen Folgen* hergeleitet, welche die Erlaubtheit desselben nach sich zöge.

Oder wird Kant sagen, ein solches Gesetz enthalte einen innern Widerspruch, es würde sich selbst aufheben? Von einem begrifflichen Widerspruch kann keine Rede sein; denn ein solches Gesetz läßt sich sehr wohl denken. Aber es würde doch bewirken, daß es keine Fälle mehr gäbe, auf die man es anwenden könnte? Selbst wenn man das zugeben wollte, so würde dadurch das Gesetz noch nicht aufgehoben. Das Gesetz als Gesetz bliebe bestehen. Uebrigens würde auch ein solches Gesetz nicht allgemein bewirken, daß kein Geld mehr ausgeliehen würde. Man würde bloß bei Darlehen vorsichtiger zu Werke gehen, z. B. sich vorher von der Zahlungsfähigkeit des Borgers vergewissern oder größere Bürgschaften verlangen. Das Borgen würde also sehr erschwert, vor allem für diejenigen, welche es am meisten nöthig haben, und insofern würde der Zweck des Versprechens in etwa vereitelt. Das sind aber keine aprioristischen, sondern aus der Erfahrung und den Wirkungen einer Handlung geschöpfte Erwägungen.

Ein anderer fragt sich, ob er seine Talente entwickeln und sich zu einem brauchbaren Menschen ausbilden oder sein Leben den Vergnügungen widmen solle. Dieses letztere kann er nach Kant nicht wollen, weil er nicht wollen kann, daß es zum allgemeinen Naturgesetz werde. „Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, *weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.*" [2] Das heißt doch wohl die Pflicht der Entfaltung der Fähigkeiten daraus ableiten, weil sie uns zur Erreichung mannigfaltiger Absichten gegeben sind! Ein solches Princip ist aber weder ein rein formales noch ein rein aprioristisches.

Vielleicht könnte man zur Vertheidigung Kants einwenden, die Rücksicht auf die gesellschaftlichen Folgen sei ein bloßes *Zeichen*, an dem man die sittliche Eigenschaft der Maxime erkennen könne, aber nicht der *Beweggrund*, um dessentwillen

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft S. 45. [2] A. a. O. S. 46.

wir die Handlung wollen. Aber wir antworten mit der Frage: *warum* ist de die gesellschaftliche Nützlichkeit der Handlung ein solches Kennzeichen der Pflichtmäß keit? Auch die Maxime, nur seinen eigenen Vortheil zu suchen, läßt sich allgem und unbedingt zum Grundsatz erheben. Im Thierreich sehen wir thatsächlich n den rücksichtslosesten Egoismus walten. Warum kann dies nicht auch unter d Menschen geschehen? Es läßt sich kein anderer Grund namhaft machen, als w ein solches selbstsüchtiges Verfahren der gesellschaftlichen und vernünftigen Natur d Menschen widerspricht oder ein gesellschaftliches Zusammenleben vernünftiger We damit nicht vereinbar ist. Das ist aber eine empirische, aus der Natur des Mensch wie sie uns durch die Erfahrung bekannt ist, entnommene Begründung[1].

Wollte Kant diese Antwort nicht gelten lassen, so müßte er auch folgerid behaupten, wir hielten manche Handlungen nicht deshalb für gut oder böse, t sie in sich gut oder böse seien, sondern umgekehrt, die *Handlungen seien und böse, weil wir sie dafür hielten.* Das hieße aber die objective W heit unserer sittlichen Urtheile läugnen und sich dem reinen *Subjectivismu* die Arme werfen. Wer auf dem sittlichen Gebiet die objective Wahrheit un Urtheile bestreitet, muß es folgerichtig auf allen Gebieten thun. Mag nun Kant selbst eine solche Folgerung nicht von sich ablehnen, weil sie mit seiner gemeinen Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori übereinstimmt, so we doch wohl wenige eine solche Folgerung als berechtigt zugeben wollen.

6. Kant vermag in seinem System den Unterschied zwischen *streng botenen oder pflichtmäßigen und frei gewählten sittlich g* Handlungen nicht zu erklären, seine Theorie reicht also zur Erklärung sittlichen Erscheinungen nicht aus. Wahrhaft sittlich gut ist ihm nur der W der die vom Gesetze vorgeschriebene Handlung aus reiner Achtung vor Gesetze vollzieht. Nun gibt es aber sehr viele sittlich gute Handlungen, von *keinem Gesetze* vorgeschrieben sind. Ja gerade die schönsten und ede Thaten werden von keinem „kategorischen Imperativ" geboten, sie sind freien Wahl des Menschen überlassen. Kein Gesetz verlangt, daß jemand der sichern Lebensgefahr aussetze, um einem andern das Leben zu retten, er freiwillig für das Vaterland in den Tod gehe, daß er sein ganzes L dem Dienste des Nächsten weihe, wie ein Vincenz v. Paul, ein Petrus Cl es gethan haben. Das Leben der bewunderungswürdigsten Vorbilder der Tu ist voll von solchen Zügen heroischer Hingabe, zu der sie nicht verpfl waren. Welches war der „kategorische Imperativ", der einen Felix von antrieb, sich für einen andern in die Sklaverei zu begeben? Hier lag Gesetz vor, also konnte die Handlung nicht aus „reiner Achtung vor dem setze" hervorgehen. Und um noch höher zu greifen, was hat den Sohn G bewogen, für uns arme Erdengeschöpfe Mensch zu werden und am Kr zu sterben? Nur die reinste und freieste Liebe, huldvolles Erbarmen. Ge wenn sich der Sohn Gottes erst bei Kant hätte Rath holen wollen, d würde ihm von seinem Vorhaben abgerathen haben, weil es auf „empiri Triebfedern" beruhe und folglich unter das „Princip der Heteronomie" ge

7. Gänzlich unhaltbar ist die von Kant zuerst aufgestellte Behaupt zum Wesen der Sittlichkeit gehöre die *Autonomie*, d. h. Sittlichkeit sei

[1] Hierüber vgl. die lesenswerthe Abhandlung von *Zeller*, Ueber das Kan Moralprincip. Vorträge und Abhandlungen III, 166.

glich, wenn man sein *eigenes Gesetz* erfülle. Seither ist es ein beständig ederkehrendes Schlagwort geblieben, *Heteronomie* oder Unterwerfung ter ein *fremdes* Gesetz sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. E. v. Hartann meint, es sei ebenso widersinnig, durch Heteronomie sittlich als durch mdes Essen fett werden zu wollen.

Wahr ist an der behaupteten Autonomie, daß das sittlich Gute des enschen *eigenste, freie* That sein muß. Niemand kann durch fremdes hun und Lassen sittlich gut oder schlecht werden. In diesem Sinn ist der ensch das, wozu er sich selbst durch eigenes, freies Thun gemacht hat. Aber aß der Mensch beim sittlichen Handeln nur sein *eigenes Gesetz* erfülle, hört ebenso wenig zum Wesen wahrer Sittlichkeit, als es — um im Hartann'schen Vergleich zu bleiben — zum Wesen der Ernährung und des Fetterdens gehört, daß man nur die Speisen genieße, die man selbst gekocht hat. a die Kant'sche Autonomie zerstört die wahre sittliche Ordnung, indem sie en Menschen aus der ihm im Weltganzen gebührenden Stellung herausreißt. er Mensch ist nicht „absoluter Selbstzweck", nicht sein eigener unumschränkter err, sondern das Gebilde der allmächtigen Schöpferhand, der Knecht, der ie alles Irdische zum Dienste und zur Verherrlichung seines Herrn da ist. ur thörichter Hochmuth kann es unternehmen, den Erdenwurm zum Selbstweck und absoluten Herrn seiner selbst zu machen und so auf den Thron der ottheit zu erheben. Man beachte auch, wie durch und durch widerchristlich ese „autonome Moral" ist. Wenn der Erlöser *gehorsam* ward bis zum ode am Kreuz, so hat sie für ein solches Thun nur ein vornehmes Achselzucken!

Daß trotzdem so viele an der „Autonomie" festzuhalten suchen, ist unseres rachtens eine unbewußt der *Freiheit* des menschlichen Willens gezollte Huligung. So sehr macht sich das Bedürfniß geltend, die Sittlichkeit als des enschen innerstes Eigenthum anzuerkennen, daß man nach Verdunkelung oder eseitigung der Freiheit zur Autonomie seine Zuflucht nimmt, um die Herrschaft s Menschen über sein Thun wenigstens dem Scheine nach zu retten. Denn ist r Mensch sein eigener Gesetzgeber, mag er auch sonst an das Schwungrad eiserner othwendigkeit gebunden sein, so kann er sich ja immer noch damit schmeicheln, thue nur das, was er selber wolle, er sei allein die Ursache seiner Handlung. lein wo starre Nothwendigkeit ist, gleichviel, woher sie komme, da kann von ittlichkeit, Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst keine Rede mehr sein.

Wir könnten jetzt noch untersuchen, ob der „kategorische Imperativ" zur klärung der *Pflicht* ausreiche. Doch auf diese Frage werden wir später i Behandlung des Gesetzes zurückkommen.

Siebenter Artikel.

Die inneren objectiven Moralprincipien.

§ 1.

Das stoische Moralprincip des naturgemäßen Lebens.

Wenn man Kant zuweilen den Stoiker der Neuzeit nennt, so kann damit r gemeint sein, daß er ähnlich wie die Stoiker jeder Berücksichtigung der eigungen und Affecte auf dem sittlichen Gebiete feindlich gegenübertritt. Im

übrigen herrscht zwischen der stoischen und der autonomen Schule die grö Verschiedenheit.

Das höchste Gut des Menschen ist nach der Schule Zeno's die Gl seligkeit. Diese aber besteht in der Tugend oder der naturgemäß Thätigkeit. Denn jedes Wesen strebt von Natur aus nach dem, seiner Natur angemessen ist, dem naturgemäßen Leben (ὁμολογουμένως τῇ φύ ζῆν). Da nun die Natur des Menschen vernünftig und social ist, so best seine Tugend und sein Glück darin, daß er der Vernunft entsprechend le Da weiterhin die einzelne Natur nur ein Theil des nach Gesetzen wo geordneten Weltganzen ist, so folgt, daß jeder, der seiner Natur entsprech lebt, dadurch mit der allgemeinen Natur oder der allgemeinen Weltvernun d. h. dem göttlichen Willen übereinstimmt, während derjenige, der nicht sei Natur entsprechend handelt, sich gegen das göttliche Gesetz auflehnt[1].

Weil Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, so braucht es außer Tugend nichts zur Glückseligkeit, und sie allein ist ein wahres Gut und ihrer selbst willen zu erstreben. Alles, was nicht Tugend oder Laster ist weder gut noch bös, sondern gleichgiltig (ἀδιάφορον) und je nach Umstän zu wählen oder abzuweisen. Die Lust ergibt sich aus der Tugend, darf a nicht als Zweck erstrebt werden.

Zum sittlich guten Handeln genügt aber nach der Stoa die bloße äu That nicht; es gehört dazu auch die rechte Gesinnung. Erfüllt der Me die pflichtmäßigen Handlungen ohne die rechte Gesinnung, so ist sein Han bloß schicklich (καθῆκον); vollbringt er dagegen das Gute um des Guten wi so ist die Handlung wahrhaft sittlich gut (κατόρθωμα).

Die Leidenschaften betrachtet die stoische Schule[2] als ein Hinde in der Erfüllung der Pflicht und deshalb als vernunftwidrig. Der ist, wenn auch nicht unempfindlich, doch leidenschaftslos. Die Leidensch losigkeit (ἀπάθεια) ist Pflicht.

Der Grundgedanke der Stoiker scheint kein anderer zu sein als der, das unmittelbare und nächste Maß des Sittlichen die vernünftige Natu Menschen nach ihrer vernünftigen Seite aufgefaßt sei. Diesen Grundgeda hat die stoische Schule mit Plato und Aristoteles gemein, und wir halten für richtig. Unrichtig aber ist die Art und Weise, wie sie diesen Gr gedanken ausführt und begründet.

Schon die Annahme, Tugend und Glückseligkeit seien eins und das ist unrichtig. Die Stoiker behaupten ja nicht bloß, die Tugend sei ein wendiger Bestandtheil der Glückseligkeit, oder sie müsse den Menschen wenigstens nach diesem Leben, zum vollkommenen Glücke führen, sonder behaupten, schon in diesem Leben fallen Glückseligkeit und Tugend zusam

---

[1] So glauben wir das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν erklären zu sollen. Unte Natur haben wir wohl die besondere Natur des Menschen zu verstehen. Cf. C Alex. Stromat. II, 476. Zeller, Philosophie der Griechen III, 3 (3. Aufl.). S. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 241. Bezeichnend die Worte Marc. Aurel. (VI, 44): Συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.

[2] S. oben S. 54.

ine solche Annahme ist aber unhaltbar. Wer würde wohl einen unwissenden, it Armuth und Krankheiten heimgesuchten, von seinen Mitbürgern verlassenen Menschen für vollkommen glückselig halten? Unter vollkommener Glückseligkeit nt sich jeder einen Zustand, in dem man von allen Uebeln frei und im Be- e alles Guten ist. Die Stoiker werden freilich antworten, die Krankheiten en kein Uebel. Aber hierin haben sie den gesunden Menschenverstand gegen h. Sind die Krankheiten und Schmerzen auch keine sittlichen Uebel, so d sie doch wahre Uebel der physischen Ordnung. Der stoische Philosoph osidonius soll vor Pompejus einen Vortrag über das Thema, nur das lich Gute sei gut, gehalten, und da er an heftigen Gliederschmerzen litt, ährend desselben ausgerufen haben: Umsonst quälst du mich, Schmerz! Nie erde ich bekennen, daß du ein Uebel seist![1] Ein solcher stoischer Held ist ein ssender Vorwurf für ein Lustspiel.

Es ist sodann eine moralisch unmögliche Forderung, der Mensch solle in nem sittlichen Streben sich völlig von jeder Rücksicht auf Lust und Schmerz sagen und nur die Tugend um ihrer selbst willen lieben. Das haben auch : späteren Stoiker eingesehen, indem sie zugaben, der Weise des Zeno sei ı bloßes Ideal, welches sich niemals verwirklichen lasse. Die Wolken des ristophanes sind der rechte Platz für einen solchen stoischen Tugendhelden.

Der Grundfehler der stoischen Schule besteht in der unrichtigen Auffassung : menschlichen Natur. Sie berücksichtigt nur die vernünftige Seite des enschen und kennt nur ein einziges menschliches Strebevermögen, wodurch zur Verwerfung aller Leidenschaften verleitet wird. Sie faßt ferner infolge er halb pantheistischen Grundanschauung den Menschen nicht nach seinem tigen Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer und Endziele, auf. Deshalb ıdet auch die stoische Moral schließlich in eine Art Vergötterung ihres ein- lbeten Weisen. Der Weise steht an Würde selbst dem Zeus nicht nach[2].

§ 2.

Das Moralprincip der Selbstvervollkommnung.

1. Das von Chr. Wolff (1679—1754) aufgestellte oberste Princip Sittlichen lautet: Sittlich gut ist, was den Zustand des Menschen als s vernünftigen Wesens wahrhaft vervollkommnet[3]. Zwar wollte Wolff) die Vollkommenheit anderer berücksichtigt wissen, doch nur in untergeord- r Weise, insofern alle ihre eigene Vollkommenheit nur durch gegenseitige je erreichen können. Als höchste und erste Pflicht bezeichnet er selbst: :ache dich selbst vollkommen." Unter Vollkommenheit aber versteht „die Uebereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen Einem".

Diese Idee der Harmonie als Norm des Sittlichen hat die Wolff'sche ;ule Plato entlehnt. Plato bezeichnet zwar die sittliche Aufgabe des

---

[1] Cic. Tuscul. II, 25. 61.

[2] Seneca, De prov. 1: Bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

[3] Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen. 1720. Ausführlicher seiner Philosophia moralis sive Ethic. 5 vol. 1753.

Menschen als eine Verähnlichung mit der absoluten und höchsten Idee d Guten, d. h. mit Gott; aber wollen wir erfahren, worin diese Veräh lichung bestehe, so verweist er uns auf die **Harmonie** zwischen den d Theilen der Seele: der Vernunft, dem begehrlichen und erzürnenden (muthige Theil des sinnlichen Strebevermögens. Jeder dieser drei Theile soll die il zugewiesene Stellung einnehmen. Die Vernunft soll herrschen, die ande Theile sollen sich ihrem Gebote unterwerfen. In der richtigen Wahrung die Verhältnisses besteht die Harmonie, die Gesundheit und Schönheit der Se Diese Gesundheit und Schönheit als habituelle Anlage bildet die Tuge

Anklänge an diese Platonische Vervollkommnungslehre finden sich bei d Engländer A. **Ferguson** (1724—1816)[1], demzufolge der Mensch seiner Na nach ein immer fortschreitendes, gleichsam in der Aufeinanderfolge existiren Wesen ist, dessen Vollkommenheit nie auf einmal vorhanden ist und nie einem Ziele anlangt, wo man sagen kann: jetzt ist alles vollendet. Dar folgert er, daß der höchste Zweck des Menschen in einem immerwährer Streben nach höherer Vollkommenheit besteht. Diese Vervollkommnung bi zugleich des Menschen höchstes Glück.

2. In Deutschland hat das Moralprincip der Vervollkommnung Vert unter den Anhängern der verschiedensten Richtungen gefunden. Die bedeutend derselben sind **J. G. Fichte** und **H. Ulrici**.

J. G. Fichte (1762—1814) hat zwar in seiner praktischen Philoso im wesentlichen auf Kant'schen Grundlagen weitergebaut. Nur in Bezug das oberste Moralprincip gibt er der Kant'schen Idee der Freiheit und A nomie des menschlichen Willens eine Wendung, die ihn zum Anhänger Vervollkommnungslehre macht.

Fichte unterscheidet im praktischen Ich (Begehrungsvermögen) zwei Tri den **Naturtrieb** und den **geistigen Trieb** (Freiheitstrieb). Jener strebt Genuß und macht uns dadurch vom Object abhängig; dieser dagegen sucht Fre widerstrebt deshalb dem sinnlichen Trieb und macht uns unabhängig. Der Freih trieb erhebt uns somit über die Natur. Beide Triebe wollen miteinander vere sein. Der **Urtrieb**, dem beide Triebe als der gemeinsamen Wurzel entstam und der die Vereinigung beider verlangt, ist der **sittliche Trieb**.

Wie aber können beide Triebe vereinigt werden? Dadurch, daß der hi Trieb sich selbst immer mehr und mehr von dem Naturtrieb unabhängig macht, ob er ihn nie vernichten kann, weil die Natur die Folge unserer Beschränkung ist. Die thätigung des sittlichen Triebes und unser sittliches Leben besteht also in einer unendl Reihe von Handlungen, durch die wir in **beständigem Fortschritt der abs ten Freiheit uns nähern, ohne dieselbe je erreichen zu könn**

Unsere Bestimmung ist daher nicht, frei zu **sein**, sondern, frei zu **wer** Die unendliche Reihe aller Handlungen, die diesem in der Unendlichkeit liegenden Z dienen, kann daher die Bestimmung des Menschen genannt werden, und man darum die oberste sittliche Forderung auch folgendermaßen ausdrücken: „**Erfü jedesmal deine Bestimmung.**"[3]

---

[1] Grundsätze der Moralphilosophie. Uebers. von **Garve**. 1772. S. 142. Vgl. **Garve**, Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittlichkeit. Breslau 1798. S.

[2] Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre. WW. IV,

[3] A. a. O. S. 150. Vgl. auch K. **Fischer**, Geschichte der neuern Philos (2. Aufl.) V, 580. **Jodl**, Geschichte der Ethik II, 62 ff.

3. H. Ulrici[1] kennzeichnet seine Ansicht in folgenden Sätzen: „Das Gute ist das Wollen des Vollkommenen um seiner selbst willen und fällt in eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Zieles sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft es zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Alles, was dem Streben nach diesem Ziele hindernd und widerstrebend in den Weg tritt, fällt unter den Begriff des Schlechten, und wo es vom bewußten Willen ausgeht, unter den Begriff des Bösen."

Als subjectives Erkenntnißprincip dessen, was die Vollkommenheit fördert, dient uns das angeborene Gefühl des Sollens. Denn dieses ist „die Affection der Seele durch die ihr eingeborene Bestimmtheit des Zweckes und Zieles ihres Lebens, ihrer Entwicklung und Fortbildung", es ist „Ausdruck dessen, was die Seele sein soll, Ausdruck der Vollkommenheit, zu der sie sich zu erheben hat"[2]. Diese unmittelbare und unbewußte, im Gefühl des Sollens enthaltene Perception des Guten in seiner Allgemeinheit ist die ethische Kategorie, durch die wir allmählich fortschreitend zum klaren Begriff des sittlich Guten gelangen.

Durch diesen Zusatz über das angeborene Pflichtgefühl, das ohne bestimmten Inhalt sein soll, tritt Ulrici in die Reihen der Anhänger der inneren rein subjectiven Moralprincipien und läßt sich gegen ihn alles sagen, was früher gegen letztere ausgeführt wurde. Der Hauptgrund, auf den er die Annahme dieses sittlichen Gefühles stützt, ist die Behauptung, die Sittlichkeit könne nicht auf metaphysische und religiöse Grundlagen, sondern nur auf sittliche Elemente zurückgeführt werden. Aber wenn er unter „sittlichen Elementen" Dinge versteht, die einzeln genommen schon im eigentlichen Sinne sittlich sind oder das Wesen des Sittlichen an sich haben, so ist das eine unrichtige Behauptung[3]. Läßt sich denn etwa eine Pflanze nur auf Elemente zurückführen, die schon im formalen Sinne Pflanze sind? Müssen die einzelnen Bestandtheile der Rose schon eine Rose sein? Wenn aber unter „sittlichen Elementen" Dinge verstanden werden, die nicht zwar formell sittlich, aber geeignet sind, in ihrem Zusammenwirken die Sittlichkeit zu stande zu bringen, so ist die Behauptung allerdings richtig, führt aber nicht zur Annahme eines angeborenen sittlichen Gefühls. Die Erscheinungen des sittlichen Lebens lassen sich mit Sicherheit aus allgemeinen metaphysischen Grundsätzen erklären.

Das Selbstvervollkommnungsprincip, das Ulrici mit der Wolffschen Schule gemeinsam hat, ist viel zu unbestimmt und vag, um einen sichern Maßstab des Sittlichen abzugeben. Worin besteht diese Vervollkommnung? Nicht jede Vervollkommnung ist ein Fortschritt auf sittlichem Gebiete. Wer an Kenntnissen und Kunstfertigkeiten zunimmt, vervollkommnet sich; wird er dadurch immer sittlich besser? Manche, die in Kunst und Wissenschaft einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen, stehen in der sittlichen Ordnung sehr tief. Es ist ja bekannt, daß man, um manchen unserer Culturheroen die Ehre vor dem gewöhnlichen Publikum zu retten, für die „Genies" Ausnahmen vom Dekalog in Anspruch nahm. Man müßte also erst näher bezeichnen, worin die Vollkommenheit bestehe, welche als Maßstab des Sittlichen zu gelten habe.

---

[1] Naturrecht. 1873. S. 157. [2] A. a. O. S. 143. [3] S. oben S. 9.

Es ist nicht zu verwundern, daß ein so unbestimmtes und dehnbares Moralprincip auch einem Goethe gefiel. Gestattet es doch den größten ethischen Freisinn im praktischen Leben. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens oder die Verwirklichung des ethischen Ideals betrachtete er als die oberste sittliche Aufgabe. Das ist ein weites Dach, unter welches sich bei einigem guten Willen auch der sittliche Nihilismus unterbringen läßt. Es kommt nur darauf an, was sich jeder unter der künstlerischen Ausgestaltung des Lebens denkt.

Auch die Zuhilfenahme des Begriffs der harmonischen Entwicklung reicht nicht aus, um das sittlich Gute zu bestimmen. Oder ist etwa zur sittlichen Gutheit erfordert, daß ein Mensch harmonisch alle Fähigkeiten entwickle? Dann wäre es um das sittliche Leben vieler unserer Berufsstände, bei denen von einer harmonischen Entwicklung aller Fähigkeiten wohl kaum die Rede sein kann, schlecht bestellt. Ein armer Taglöhner oder Handwerker mag sittlich sehr hoch stehen, obwohl all sein Denken und Wollen auf einen engen Kreis beschränkt ist und von einer harmonischen Vervollkommnung aller seiner Fähigkeiten keine Rede sein kann. Wollte man entgegnen, trotzdem könne die erforderliche Harmonie vorhanden sein, so bliebe zu erklären, worin dieselbe bestehe und woran man sie erkenne.

4. Mit der Antwort, es handle sich bloß um die sittliche Harmonie und Vervollkommnung, kommt man keinen Schritt weiter. Es kehrt gleich die Frage wieder, was man sich darunter zu denken habe. Gallwitz z. B. bezeichnet die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit als das Ziel und Maß des Sittlichen[1].

Die einzelne That für sich genommen verdient das Prädicat „sittlich" nicht; zur sittlichen Beurtheilung ist vielmehr erfordert, daß man die Beziehung der Handlung zur Individualität ins Auge fasse. Diejenige Handlung ist gut, welche dem individuellen Charakter des Handelnden entspricht[2].

Es gibt deshalb auch keine allgemeinen objectiven Normen und Gesetze, an denen die Handlungen zu messen wären, für jeden ist seine eigene von allen anderen verschiedene sittliche Persönlichkeit die ausschlaggebende Norm. „Die sittliche Persönlichkeit gleicht in der Mitte ihrer Entwicklung einem Bauwerk, welches in einem bestimmten Stil begonnen ist ... was bei der Ausführung auf allen Stadien verlangt werden muß, ist, daß der anfänglich vorgebildete Stil streng ausgeführt werde." [3]

Aber gibt es nicht auch eine stilgerechte Entwicklung der Persönlichkeit in der Richtung des Bösen? Allerdings. Deshalb fügt Gallwitz hinzu, das Sittliche sei der Fortschritt in der Ausbildung und Veredelung der Persönlichkeit. „Bildung der Persönlichkeit ist eine fortgehende Erweiterung derselben durch Aufnahme von Kenntnissen und Interessenkreisen, welche ursprünglich außerhalb ihrer selbst liegen und das Eigenthum anderer Menschen waren." [4] Diese Bereicherung des eigenen Ich durch Aufnahme werthvoller Bildungselemente hat nach Gallwitz unausbleiblich die Nebenwirkung zur Folge, „daß sittliche Anregung ausgestreut, Gemeinschaft gebildet und dadurch das Gemeinwohl gefördert wird. Damit ist zugleich der Gegensatz der beiden gleichberechtigten sittlichen Forderungen, sowohl seinem persönlichen Selbstzweck zu leben, als auch sein Selbst für andere dahinzugeben, unter einer höhern Einheit begriffen." [5]

---

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart. 1891. [2] A. a. O. S. 3.
[3] A. a. O. S. 3. [4] A. a. O. S. 147. [5] A. a. O. S. 149.

Daß auch die Individualität des Handelnden bei der sittlichen Beurtheilung
t wichtiger Factor ist, sobald es sich um die concrete Anwendung der allgemeinen
rundsätze handelt, unterliegt keinem Zweifel. Aber sie allein kann nicht Norm
s Sittlichen sein. Die Ausbildung der Anlagen und Neigungen für die
rachwissenschaft oder Musik oder das Turnen verdient noch nicht das Prä-
at des sittlich Guten. Allerdings will Gallwitz den Unterschied zwischen
lich und natürlich nicht gelten lassen, aber die bloße Läugnung genügt nicht,
r diesen Unterschied, den alle Welt macht, verschwinden zu lassen. Was
acht also eine Persönlichkeit zur sittlichen und worin besteht die Ausbildung
r sittlichen Persönlichkeit? Dazu bedarf es eines sichern und klaren Maßstabes.
as uns Gallwitz davon erzählt, daß die im Innern des Menschen gegebene
dividuelle Anlage mit der Gesammtnatur in geheimer Beziehung stehe und
n derselben Motive zu Thaten empfange, welche über alle bewußten Zweck-
sungen hinausgehen, daß sie das Göttliche im Menschen sei, welches mit dem
öttlichen außerhalb desselben in Beziehung stehe[1] u. dgl., ist nicht im Stande,
s klare und bestimmte Grundsätze an die Hand zu geben.

Es ist auch ganz und gar unrichtig, was Gallwitz behauptet, eine ein-
ne Handlung aus sich verdiene nur, wenn sie dem Charakter oder der In-
dividualität des Handelnden entspreche, sittlich gut genannt zu werden. Wenn
nand sich aus Mitleid bewegen läßt, einem Unglücklichen hilfreich beizu-
ingen oder eine Beleidigung großmüthig zu verzeihen, so nennen wir eine
che That gut, mag sie nun dem Gesammtzustand, dem „Baustil" des Han-
nden entsprechen oder nicht.

Die Vervollkommnungslehre enthält ohne Zweifel einen richtigen Kern.
e Tugend bildet die wahre Vollkommenheit des Menschen, und jeder Fort-
ritt im Guten ist ein Fortschritt in der wahren Vollkommenheit. Es ist
h richtig, was Plato behauptet, daß das sittlich Gute die absolute Idee
Guten im Menschen irgendwie ausprägt, daß somit ein Fortschritt in der
gend ein Fortschritt in der Gottähnlichkeit des Menschen ist. Trotzdem ist
Idee der Vollkommenheit wegen ihrer Unbestimmtheit untauglich, einen
ern Maßstab des sittlich Guten abzugeben.

Aus demselben Grunde halten wir auch das von S. Clarke (1675 bis
29) aufgestellte Moralprincip für ungenügend. Clarke verlangt, daß wir
es Ding nach dessen eigener Natur und nach seinem Verhältniß zu uns
zum Weltganzen behandeln. Denn alle Dinge seien so eingerichtet, daß
zusammen ein harmonisches Weltganze bildeten. Diese Behauptung läßt
e richtige Deutung zu, aber ohne genauere Erklärung ist sie zu unbestimmt.

Doch lange genug haben wir uns bei der Aufzählung und Beurtheilung
unrichtigen oder ungenügenden Meinungen über die Norm des Sittlichen
fgehalten. Es ist Zeit, daß wir uns endlich der Darlegung und Begründung
wahren Ansicht zuwenden.

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart. S. 180.

Fünftes Kapitel.

Das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

§ 1.

Die Ansicht des Aristoteles.

Unter den neueren deutschen Philosophen außerhalb der peripatetisch-scholastischen Schule ist niemand der richtigen Erkenntniß der Norm des Sittlichen näher gekommen als A. Trendelenburg und E. Zeller. Beide verdanken diesen Vorzug ihrem Zurückgehen auf die Aristotelische Philosophie, um deren Wiederbelebung sie sich große Verdienste erworben haben.

Auch in der Ethik hielt Trendelenburg eine Rückkehr zu den Grundsätzen des Aristoteles, den er geradezu den „Ethiker der Jahrhunderte" nennt, für nothwendig. „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswalde die Erklärung der Nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dieses Urtheil vom Jahre 1545 gilt noch heute." [1]

Wer uns in der Beurtheilung der zahlreichen modernen Moralsysteme gefolgt ist, wird dieses Urtheil gern unterschreiben. Wir bemerken noch, daß Jahrhunderte lang auch auf den katholischen Universitäten die Nikomachische Ethik den moralphilosophischen Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde.

Obwohl wir aber mit Trendelenburg die von Aristoteles gelegten Grundlagen in ihren Hauptumrissen für richtig halten, wenn auch der Erklärung und Ergänzung bedürftig, so scheint uns doch die Fassung, die er dem Aristotelischen Moralprincip gibt, nicht vollständig ausreichend. „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen. . . . Alle großen objectiven Systeme der Ethik fassen daher den Gesichtspunkt, den Menschen als Menschen zu verwirklichen. So namentlich im Alterthum Plato und Aristoteles." [2]

Diese Fassung scheint uns zu unbestimmt. Genauer drückt sich Trendelenburg an einer andern Stelle aus, wo er behauptet, Aristoteles gründe den Inhalt der sittlichen Eudämonie „auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Thiere unterscheidet", er fasse also das, „was den Menschen zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken" als die sittliche Aufgabe des Menschen auf [3]. Diese Worte scheinen das Wesentliche der Aristotelischen Ansicht richtig wiederzugeben.

Auch E. Zeller greift auf die Aristotelische Ansicht zurück. „Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Princip würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, daß unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigenthümlichen Wesen des Menschen gemäß ist, daß, mit anderen Worten, die Idee der Menschen-

---

[1] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie (1867) III, 170.
[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 34.
[3] Historische Beitr. a. a. O. S. 165.

ürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Thuns sei.)enn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, steht in dem geistigen Theil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben 'aße aber, wie ihm dieses zum lebendigen Bewußtsein kommt, wird er es auch als :e Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebensthätigkeiten, soweit s von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu be- rschen, wird er daher auch ihren Werth davon abhängig machen, daß dies ge- :he; und da nur die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung eigenen Werthes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen eil seines Wesens, gründet, die Anerkennung des gleichmäßigen Werthes anderer :nschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der nden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden undforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen ıere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluß der philosophischen htslehre, umfaßt."[1] Wir fügen hinzu, daß sich aus der menschlichen Natur auch Pflichten gegen Gott herleiten lassen, wenn man dieselbe nur der Wahrheit ent- :chend auffaßt.

Bei den meisten neueren Schriftstellern wird Aristoteles entweder als hänger des gewöhnlichen Eudämonismus oder als Vorkämpfer des chten Maßhaltens hingestellt. Diese Darstellung entspricht der Wahrheit ht. Die wahre Ansicht des Stagiriten ist vielmehr, wie Trendelenburg und ller richtig erkannt, diese: Sittlich gut ist, was der vernünftigen atur des Menschen nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit gemessen oder geziemend ist, so daß also die menschlische Natur lbst, insofern sie eine vernünftige ist, den nächsten Maßstab des :lich Guten abgibt. Weil man von dem der Natur Angemessenen sich auf ppelte Weise entfernen kann, durch zu viel und zu wenig, so läßt sich mit :cht behaupten, die Tugend bestehe in der Einhaltung des rechten Maßes, bilde die Mitte zwischen zwei Extremen.

Daß dies die Ansicht des Aristoteles ist, geht aus vielen Stellen der komachischen Ethik unzweideutig hervor. Das Gut eines jeden auf die)ätigkeit gerichteten Wesens, so lehrt er[2], besteht in der seiner Natur tsprechenden eigenthümlichen Verrichtung. Das Gut des Flöten- elers als solchen besteht im vollkommenen Spielen, das des Bildhauers in : vollkommenen Verfertigung einer Statue. Dasselbe gilt auch in Bezug auf ı Menschen als Menschen. Denn gleichwie die einzelnen Theile des Menschen, B. das Auge, der Fuß, eine ihnen eigenthümliche Verrichtung haben, so ıß es auch für den ganzen Menschen als Menschen eine eigenthümliche Ver- htung geben. Die Eigenthümlichkeit des Menschen besteht in seiner Ver- nftigkeit. Folglich muß die ihm eigenthümliche Thätigkeit (τὸ ἔργον τοῦ)ρώπου), welche zugleich sein eigentliches Gut (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) bildet, der vernünftigen oder vernunftgemäßen Thätigkeit bestehen.

Diesen Begriff des Guten entwickelt er noch eingehender bei Behandlung : dem Menschen eigenthümlichen Tugend (ἀρετὴ ἀνθρωπίνη). Die erste von n aufgestellte Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend lautet: ἕξις προαιρε-

[1] Vorträge und Abhandlungen. 3. Samml. 1884. S. 183.

[2] Ethic. Nic. I. c. 6, 1097 b 25 sqq.

τικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς[1], d. h. die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, deren Gegenstand das der freien Wahl unterstehende Handeln bildet und die in Bezug auf uns die rechte Mitte einhält. Wir werden diese schwierige Definition unten eingehender besprechen. Für unsern vorliegenden Zweck genügt der Hinweis auf den Zusatz: in Bezug auf uns (τῇ πρὸς ἡμᾶς), durch den Aristoteles klar andeutet, wie er die rechte Mitte verstanden wissen will. Von dieser Mitte behauptet er, sie sei nicht für alle dieselbe, sondern hange von der verschiedenen Lage und Beschaffenheit des Handelnden ab. Um zu bestimmen, was für den Einzelnen in concreten Umständen Forderung der Mäßigkeit sei, gibt es kein objectives, für alle gleiches Maß, sondern dieses Maß ist die Natur des Handelnden selbst nach ihren individuellen Bedürfnissen. Deshalb kann dieselbe Menge Nahrung dem Milon zu gering, dem Anfänger in athletischen Uebungen zu groß sein.

Noch deutlicher spricht die zweite Aristotelische Begriffsbestimmung der moralischen Tugend für unsere Erklärung. Das griechische ἀρετή hat einen ausgedehnteren Gebrauch als unser Tugend und bezeichnet überhaupt dasjenige, wodurch ein Ding in sich wohl beschaffen (εὖ ἔχον) und tüchtig (σπουδαῖον) zu der ihm eigenthümlichen Verrichtung wird. So besteht die Tüchtigkeit (ἀρετή) des Auges in der richtigen Beschaffenheit, die es zum Sehen wohlgeeignet macht. Ganz ähnlich besteht die Tugend des Menschen in der dauernden Disposition, durch die er selbst als Mensch und die ihm eigenthümliche Verrichtung (τὸ ἑαυτοῦ ἔργον) gut oder wohlbeschaffen wird.

Das Gesagte genügt, um zu beweisen, daß Aristoteles in letzter Linie immer auf die menschliche Natur nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit zurückgreift, um zu entscheiden, was gut und bös sei.

Bei den Römern vertritt Cicero dieselbe Ansicht. Er unterscheidet ein doppeltes *decorum* in unseren Handlungen. Das eine besteht bloß in der Wohlanständigkeit, wie sie sich in unserem äußern Verhalten, besonders in Bezug auf die Mäßigkeit, zeigt. Das andere dagegen fällt in Wirklichkeit mit dem sittlich Guten im allgemeinen zusammen. Dieses letztere besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der besondern Würde der vernünftigen Natur, die den Menschen vor den übrigen Sinneswesen auszeichnet[2]. Wir bemerken noch, daß Cicero ausdrücklich diese Anschauung als die herkömmliche (definiri *solet*) bezeichnet.

§ 2.

Das Aristotelische Moralprincip in der Scholastik.

Es ist unrichtig, was vielfach den Scholastikern vorgeworfen wird, daß sie blind in allem dem Aristoteles folgten. Bei aller Verehrung, die sie — und gewiß mit Recht — dem großen Denker von Stagira entgegenbrachten,

---

[1] Ethic. Nic. II. c. 6, 1106 b 36.

[2] De offic. I. c. 27: Est autem eius (decori) descriptio duplex. Nam et *generale quoddam decorum intelligimus, quod in omni honestate versatur*, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere *definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo quo natura eius a reliquis animantibus differat.*

wußten sie doch ihre Selbständigkeit zu wahren, so daß sie nicht selten die von ihm aufgestellten Grundsätze berichtigten, vertieften oder auch wohl als unrichtig zurückwiesen. Daß dieses letztere nicht häufiger geschah, als es der Fall, ist ein Ruhm für Aristoteles und keine Schande für die Scholastik. Es ist nur ein Tribut an die Wahrheit, ein Beweis, daß Aristoteles in den wesentlichsten Punkten das Richtige gefunden hat und deshalb die Ergebnisse seiner Forschung bleibende Errungenschaften der Wissenschaft sind. In der That, eine Philosophie, die gegen den unübertroffenen Scharfsinn so vieler wohlgeschulter Denker, wie wir sie unter den Scholastikern finden[1], Stich hält, hat für die Richtigkeit ihrer speculativen Ergebnisse eine menschliche Bürgschaft, wie man sie kaum größer verlangen kann. Wir müssen uns endlich entschieden von dem Vorurtheil modernen Hochmuths lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den größten Forschern aufgestellte und durch den Fleiß der Jahrhunderte vermehrte Wissen als „Dogmatismus" vornehm belächeln und bei Seite schieben, um ein ganz neues, unerhörtes „System" an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sicheren Grundlagen weiter bauen. Der Mensch ist, und wäre er selbst ein Genie, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit anderen und in langer Dauer Großes schaffen. Wenn jeder niederreißt, was sein Vorgänger aufgeführt, wird in alle Zukunft nie ein stattlicher Bau entstehen.

Daß der hl. Thomas, der Fürst der Scholastiker, das Aristotelische Moralprincip sich angeeignet, es vertieft und ergänzt hat, läßt sich mit Leichtigkeit aus seinen Werken darthun. Es könnte schon genügen, auf dessen Commentar zur Ethik hinzuweisen, in dem er die oben gekennzeichnete Ansicht des „Philosophen" billigt und näher begründet.

Besonders deutlich spricht aber für unsere Erklärung des hl. Thomas die Begriffsbestimmung, die er an verschiedenen Stellen von der Tugend gibt. Die Tugend, so führt er an einer Stelle aus, besteht darin, daß ein Ding in der Weise beschaffen sei, wie es seiner Natur angemessen ist. Da nun die Natur eines Dinges vorzüglich in seiner Wesensform besteht, durch die es ein Wesen bestimmter Art wird, und da ferner die Wesensform des Menschen in seiner vernünftigen Seele besteht, so muß auch die Tugend des Menschen darin bestehen, daß er so beschaffen sei, wie es ihm nach seiner Vernunft angemessen ist, d. h. wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Was der Ordnung der Vernunft widerspricht, ist gegen die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist; was dagegen dieser Ordnung entspricht, ist der Natur des Menschen gemäß[2].

---

[1] S. oben S. 48 das Zeugniß des H. Grotius. Grotius gehört zu den seltenen Akatholiken, welche die Scholastik aus eigenem Studium kennen.

[2] *Virtus* uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*. . . Sed considerandum est, quod *natura uniuscuiusque rei potissime est forma,* secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per *animam rationalem.* Et ideo quod est contra ordinem rationis, est contra *naturam hominis, in quantum est homo,* quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit c. 4 de div. nom. p. 4 l. 22. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus eius bonum

An einer andern Stelle theilt der hl. Thomas die Fertigkeiten in gute und schlechte. Gut nennt er diejenigen, welche zu einer der Natur des Handelnden angemessenen Thätigkeit disponiren; schlecht dagegen diejenigen, welche zu einer Handlung hinneigen, welche der Natur des Handelnden unangemessen ist. Da nun die Natur des Menschen vorzüglich in der Vernunft besteht, so folgert er, daß diejenigen Fertigkeiten sittlich gut sind, welche den Menschen zur vernunftgemäßen Thätigkeit geneigt machen[1].

Doch um den Leser nicht mit allzuvielen Stellen aufzuhalten, wollen wir nur noch auf ein Kapitel der Summa philosophica contra gentiles aufmerksam machen, das besonders klares Licht auf die Ansicht des Engels der Schule wirft. Im 129. Kapitel des dritten Buches stellt er sich die Frage, ob alle menschlichen Handlungen bloß deshalb gut und böse seien, weil ein Gesetz sie gebietet bezw. verbietet, oder aber ob es Handlungen gebe, die ihrer Natur nach, also unabhängig von irgend einem Gesetz, schon gut oder bös seien. Er antwortet, das letztere sei der Fall. Der allgemeine Grund, den er dafür anführt, ist, weil unabhängig von jedem Gesetz viele Handlungen der rechten Ordnung entsprechen bezw. widersprechen, oder der menschlichen Natur angemessen bezw. unangemessen sind. Nur eine Stelle möge hier Platz finden: „Für alle Wesen, deren Natur eine festbestimmte ist, muß es nothwendig Handlungen geben, die ihrer Natur angemessen sind; denn die eigenthümliche Thätigkeit eines Dinges richtet sich nach seiner Natur. Nun aber ist die Natur des Menschen eine bestimmte; es muß also Handlungen geben, die aus sich dem Menschen angemessen sind.“ [2]

---

reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, et in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 2). Daß in den Worten in quantum convenit rationi die Vernunft nicht bloß als subjectives Erkenntnißprincip aufzufassen sei, insofern sie uns sagt, was gut und böse, sondern als objectiver Bestandtheil der Natur, der ihr sein eigenthümliches Gepräge verleiht und an dem die Vernunft selbst in ihrem Urtheil ihr Maß hat, das geht aus dem Zusammenhang hervor. a) In dem Obersatz der Beweisführung wird die Natur in diesem objectiven Sinne genommen: virtus rei consistit ... quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae ... natura rei potissime est forma. Also muß auch in der Schlußfolgerung die Natur im selben Sinn genommen werden. b) Der andere Sinn würde gar nichts erklären. Freilich sagt mir die Vernunft, was gut und bös; aber sie muß doch einen objectiven Maßstab dafür haben. Nicht deshalb ist eine Handlung in sich sittlich gut, weil die Vernunft so urtheilt, sondern umgekehrt die Vernunft urtheilt, eine Handlung sei gut, weil sie es ist. Cf. Suarez, Disput. metaph. X. sect. 2 n. 12.

[1] S. theol. 1. 2. q. 54 a. 3: Habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in *ordine ad naturam*, quod quidem contingit dupliciter: uno modo *secundum convenientiam ad naturam vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa;* et hoc *modo distinguuntur specie habitus bonus et malus.* Nam habitus bonus *dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis,* habitus autem malus, qui disponit *ad actum non convenientem naturae agentis.*

[2] Summa cont. Gent. III, 129 § 4: Quorumcunque est *natura determinata,* oportet esse operationes determinatas, quae illi *naturae conveniant*; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas *secundum se* homini convenientes. Zu dieser Stelle bemerkt Silvester von Ferrara in seinem berühmten Com=

Aus der nähern Betrachtung der menschlichen Natur leitet er dann die flicht her, den niedern Theil der Natur dem höhern und vernünftigen zu nterwerfen, alles zu vermeiden, was das Gemeinleben vernünftiger Wesen ndert [1], sich Gott, seinem Schöpfer, zu unterwerfen u. s. w. [2]

Im Lichte dieser klaren Darlegung ist es leicht, die etwas dunkle Stelle aus r theologischen Summe zu erklären, wo der hl. Thomas behauptet, der Grundsatz: on omne peccatum est malum, quia prohibitum; sed quaedam sunt probita, quia mala, gelte bloß in Bezug auf das positive Gesetz. In Bezug auf s Naturrecht aber, welches zuerst im ewigen Gesetz und untergeordnet im natürjen Urtheil der Vernunft bestehe, sei jede Sünde deshalb böse, weil sie verboten [3]. An dieser Stelle will der Aquinate nur behaupten, die eigentliche formelle sheit der Sünde (peccatum) setze das ewige Gesetz voraus. Die Sünde ist : Uebertretung eines göttlichen Gebotes, die Bosheit der Sünde kann also ohne tliches Gebot nicht gedacht werden, sie ist durch dasselbe wesentlich bedingt. Damit aber nicht gesagt, daß nicht auch unabhängig vom göttlichen Gebot manche Handngen eine gewisse Bosheit besitzen, die freilich zur eigentlichen Sünde nicht auscht. Das Gegentheil deutet vielmehr der hl. Thomas selbst klar durch die Worte : Peccatum ex hoc ipso quod est inordinatum iuri naturali repugnat, d. h. n weil die sündige Handlung der rechten Ordnung widerspricht, deshalb ist sie ch nothwendig verboten, widerspricht also dem Naturgesetze. Wäre diese Erklärung ht richtig, so würde er das gerade Gegentheil von dem behaupten, was er anderirts [4] eingehend zu beweisen sucht.

Während der hl. Thomas und seine älteren Schüler, wie Silvester n Ferrara [5] und Fr. Victoria [6] sich nur gelegentlich für das Aristo-

---

ntar zur philosophischen Summe des hl. Thomas mit Recht: Advertendum quod haec tio supponit *tanquam manifestum*, ea quae alicui naturae ex se *conveniunt, esse se ipsis bona et recta:* quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum. od significatur, cum dicitur illud esse naturae conveniens: et ideo cum per ranem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi nvenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum am naturam bonas esse.

[1] L. c. Secundum *naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, inferiores virtutes animae propter rationem*, sicut et in aliis rebus materia est opter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod t ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedientum. *Est igitur naturaliter rectum, quod sic procuretur ab homine corpus et feriores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, gis autem iuvetur*. Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinotiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus tionis impeditur, et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non unt, sunt naturaliter mala.

[2] L. c. Unicuique *naturaliter conveniunt* ea, quibus tendit in suum finem turalem; quae autem e contrario se habent, sunt ei *naturaliter inconvenientia.* tensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter cta; quaecunque vero e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet tur, quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis sitionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

[3] S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 4um.

[4] Besonders Summa cont. Gent. III, 129 und S. theol. 1. 2. q. 100 a. 8. Man l. hierzu noch De veritat. q. 23. a. 6.

[5] Vgl. Anm. 2 auf der vorigen Seite. [6] Relect. de homicid. n. 4.

telische Moralprincip aussprechen, haben die späteren Scholastiker das meist eingehend gethan. So namentlich G. Vasquez[1], Fr. Suarez[2], Lessius[3], P. Laymann[4], Becanus[5], Coninck[6], Viva[7] und viele andere.

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß die große Mehrzahl der nachtridentinischen Scholastiker derselben Ansicht huldigte. Zwar lehren manche, die eigentliche formale Gutheit der menschlichen Handlungen hange in erster Linie von dem Ausspruche der Vernunft, in letzter von dem ewigen Gesetze Gottes ab; aber sie behaupten doch zugleich, Gott habe nothwendig viele Handlungen gebieten, andere verbieten müssen. Und als letzten Grund dafür geben sie an, weil viele Handlungen ihrer Natur nach der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen oder widersprechen. Sie wollen also bloß behaupten, zum Zustandekommen der eigentlichen und vollkommenen sittlichen Gutheit und Schlechtheit der Handlung genüge die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Natur noch nicht, sondern es sei dazu außerdem noch das göttliche Gebot und Verbot nothwendig; jene Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sei die Grundlage und Wurzel der Gutheit und Schlechtheit der Handlung (bonitas vel malitia fundamentalis vel radicalis) und der Grund, warum sie verboten werden müsse. So unter anderen N. Mazzotta[8], S. Maurus[9], B. Mastrius[10] und W. Walsh[11].

Schließlich sei noch bemerkt, daß H. Grotius in seiner Ansicht über das oberste Moralprincip noch ganz auf dem Boden der Scholastik steht. Um zu beweisen, daß etwas zum Naturrecht (d. h. zum natürlichen Sittengesetz) gehöre, braucht man nach ihm nur zu zeigen, daß es der vernünftigen und gesellschaftlichen Natur des Menschen angemessen oder unangemessen sei[12].

---

[1] In 1. 2ae. disp. 58 c. 2: Prima regula (actionum humanarum) est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, est malum. Cf. disp. 97 c. 3.

[2] De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 2 n. 10: Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in *quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est.* Cf. ibid. disp. 3 sect. 3 n. 16. De Leg. l. II. c. 5 n. 2.

[3] In 1. 2. q. 19 art. 3 dub. 1. n. 11. [4] Theol. mor. l. I. tract. 2 c. 7 n. 2.

[5] De bonit. et malit. act. hum. c. 4 q. 2 n. 4.

[6] De moralit. actuum hum. disp. 3 dub. 2 n. 32.

[7] De principiis moralit. quaest. ultima a. 1 n. 3.

[8] Theol. mor. De consc. disp. 1 q. 1 c. 2.

[9] Opus theologic. tom. II. q. 24 n. 19: Respondeo in actionibus praeceptis, suasis vel prohibitis lege aeterna dari duas bonitates et malitias: alteram per quam antecedenter *exigunt* praecipi, suaderi vel prohiberi; alteram per quam consequenter ad praeceptum . . . sunt conformes vel difformes legi. . . Tota bonitas et malitia *exigens* et *fundans* legem est quidem honestas et inhonestas *fundamentalis*, non autem formalis. Schon vorher n. 16 hatte er diese honestas fundamentalis als conformitas cum natura rationali ut regulabili lege aeterna erklärt.

[10] Disput. theolog. In 2. Sent. disp. 5 n. 168.

[11] De actibus humanis. Dublinii 1880. n. 381.

[12] De iure belli et pac. l. I. c. 1 § 12 n. 1: Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet . . . a priori, si ostendatur *rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria* cum natura *rationali ac sociali.* Ibid. § 10: Ius naturale est dictatum

§ 3.

Nähere Erklärung des Moralprincips der vernünftigen Menschennatur.

Die menschliche Natur selbst als nächste objective Norm des sittlichen Handelns anzusehen, liegt so nahe, daß man sich billig wundern muß, wie diese Ansicht von vielen mißkannt und bestritten werden konnte. Vielleicht liegt der Grund dieser Erscheinung hauptsächlich in den ungenügenden Erklärungen dieser Norm, denen man zuweilen begegnet. Wir wollen deshalb dieselbe allseitig beleuchten und dann begründen.

1. Wenn wir die vernünftige Menschennatur als solche, d. h. insofern sie als eine vernünftige aufgefaßt und nach ihrer Arteigenthümlichkeit betrachtet wird, als Norm des Sittlichen hinstellen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur die Vernunft oder der höhere, geistige Theil des Menschen die sittliche Norm ausmache und mithin nur die Thätigkeiten des höhern Theils sittlich gut sein könnten. Unter der vernünftigen Menschennatur als solcher haben wir vielmehr die ganze Natur des Menschen mit Leib und Seele, mit den sinnlichen und geistigen Fähigkeiten — kurz mit allen ihren Theilen zu verstehen, aber insofern sie Theile einer vernünftigen Natur sind. Die Vernunft soll sozusagen alle Thätigkeiten des Menschen durchgeistigen, sie in die Sphäre des Vernünftigen erheben.

Wie das Thier ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Der Leib ist für die Seele da, und die niederen Kräfte sind für den Dienst des Verstandes und Willens bestimmt. Das Niedere soll dem Höhern als Werkzeug dienen und helfen. Es ist deshalb dem Menschen angemessen, so für den Leib und die niederen Kräfte zu sorgen, daß sie die höheren Thätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihm unangemessen, so den Leib zu vernachlässigen oder den sinnlichen Genüssen zu fröhnen, daß der Leib aufhört, taugliches Werkzeug der Seele zu ihren Zwecken zu sein, oder die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe, gewissermaßen ihren angestammten Adel verliert.

Auch die Art und Weise, wie sich der Mensch benimmt, besonders bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, muß immer eine solche sein, wie sie sich für ein vernunftbegabtes Wesen geziemt. Die Vernunft muß gewissermaßen durch alle seine Thätigkeiten durchblicken. Sobald er deshalb z. B. im Genuß von Speise und Trank sich wie ein unvernünftiges, nur von seinen sinnlichen Trieben beherrschtes Thier benimmt, ist sein Betragen ungeziemend und tadelhaft. Er soll sich in allem selbst beherrschen.

Sollen die sinnlichen Thätigkeiten sozusagen durch die Vernunft geadelt werden, so müssen umgekehrt die höheren Thätigkeiten der Vernunft der Kraft des ganzen Menschen, auch des sinnlichen Theiles, angepaßt sein. Die geistigen

---

rectae rationis, indicans actui *alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem* etc.

Functionen sind in dem Maße und in der Weise vorzunehmen, daß die niederen Kräfte nicht über Gebühr angespannt und so zum eigenen Schaden der Vernunft dienstunfähig werden.

2. Um den vollen Begriff der sittlichen Norm zu haben, dürfen wir die menschliche Natur nicht bloß in sich betrachten, wie wir es bisher gethan haben, wir müssen dieselbe auch nach ihrer Stellung im Weltganzen ins Auge fassen.

a) Der Mensch ist der unmittelbare Zweck der gesammten vernunftlosen Natur. Sie ist seinetwegen geschaffen und ihm unter die Füße gelegt. Sie soll ihm dienen als Wohnort und als Werkzeug und Mittel zur Erhaltung und Entfaltung seiner Kräfte, zur Erreichung der ihm von Gott gesetzten Ziele. Demgemäß ist es für ihn ungeziemend und schlecht, wenn er sich nicht dieser Ordnung gemäß gegen die Geschöpfe benimmt. Weder im Denken und Urtheilen noch im Wollen und Handeln darf er der vernunftlosen Natur gegenüber auf seine Herrscherstellung verzichten. Sobald er dieselbe nicht mehr als bloßes Mittel, sondern als sein Endziel oder auch nur als gleichberechtigt ansieht und behandelt, verstößt er gegen die rechte Ordnung, die sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Die unmäßige Habsucht z. B., die Gold und Silber als Endziel behandelt, widerspricht der vernünftigen Natur des Menschen.

b) Durch seine Natur selbst ist der Mensch auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen, welche dieselbe Natur und Würde, dasselbe Endziel haben, hingeordnet. Deshalb ist alles, was das gesellschaftliche Leben, wie es sich für vernünftige Wesen geziemt, fördert, dem Menschen angemessen oder gut; alles, was dasselbe hindert oder stört, ist ihm unangemessen und schlecht.

c) Doch nicht um seiner selbst willen ist der Mensch auf Erden. Gott, sein Schöpfer und Herr, ist sein Ziel und Ende. Wie alles andere, so mußte der Unendliche auch den Menschen zu seiner Verherrlichung, um seines Namens willen erschaffen. Gott zu dienen, ihn zu verherrlichen, ist des Menschen höchste Aufgabe auf Erden, an deren Erfüllung sein ewiges Heil geknüpft ist. Was immer den Menschen zur Erkenntniß und Liebe seines Schöpfers und zur Unterwerfung unter ihn hinführt, ist dem Menschen angemessen und gut. Je mehr er Gott erkennen, loben und lieben kann nach Maßgabe seiner schwachen Kräfte, um so besser. Was ihn dagegen von dieser Aufgabe abhält oder ihn daran hindert, ist böse[1].

3. Kurz können wir das Gesagte in den Satz zusammenfassen: Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältniß zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist[2], und zwar in den concreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt

---

[1] Cf. S. Thom. Cont. Gent. III, 129.

[2] Will man die höchste sittliche Norm ganz allgemein hinstellen, so daß sie für alle vernünftigen Wesen gilt, so kann man sagen: Sittlich gut ist, was der Natur des Handelnden nach seiner Arteigenthümlichkeit und nach seinen Beziehungen zu sich und anderen Wesen angemessen und geziemend ist. So gilt die Norm auch für die reinen Geister, ja für Gott selbst.

hat. Der Mensch wird nicht in abstracto geboren, sondern in ganz bestimmten Verhältnissen. Er soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur m Weltganzen zukommende Stellung auswirken.

Weil die wesentlichen Beziehungen zu sich und zu anderen Wesen für lle Menschen aller Zeiten und Orte die gleichen sind, so lassen sich allgemeine ittliche Grundsätze aufstellen, die in ihrer abstracten Fassung immer nd überall dieselben bleiben und doch zu concreten Anwendungen ühren, welche sich nach Zeit und Ort ändern können. Immer und überall ird es wahr bleiben, daß der Mensch die Mäßigkeit beobachten soll. Dieser rundsatz ist unveränderlich, von allen besonderen Umständen unabhängig. Er ilt für den Eskimo, den Kanaken nicht minder als für den gebildeten Europäer, nd heute ebenso, als er von jeher gegolten hat und für alle Zukunft gelten wird.

Was aber im einzelnen Fall den Forderungen dieses allgemeinen Grundsatzes der Mäßigkeit entspreche, das kann sich nach Zeit und Ort nicht nur ei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen ändern.

4. Die Ansicht derjenigen, welche die rechte Ordnung als Norm des Sittlichen bezeichnen, läßt sich dem Gesagten zufolge leicht mit der unsrigen in Einklang bringen. Die vernünftige Natur des Menschen soll ja nicht bloß bsolut in sich selbst, sondern nach allen ihren Beziehungen zu anderen Wesen aufgefaßt werden. Zur vollen Erfassung des sittlich Guten muß die Ordnung berücksichtigt werden, die sich aus der Stellung des vernünftigen Menschen zu anderen Wesen ergibt. Was dieser rechten, dem Menschen in einem Handeln geziemenden Ordnung entspricht, ist gut, was ihr widerspricht, ist bös. Man kann diese Ordnung die sittliche Ordnung nennen[1].

Trotzdem halten wir es für richtiger, die menschliche Natur selbst, insofern sie vernünftig ist, als objective Norm des Sittlichen hinzustellen. Auf ie Frage, was sittlich gut sei, kann man freilich antworten: was der rechten Ordnung entspricht. Aber dann fragt sich gleich weiter, welches diese Ordnung sei. Zur Beantwortung dieser Frage muß man auf die Natur des Menschen in der oben gekennzeichneten Weise zurückgreifen. Die vernünftige Natur des Menschen als solche ist der Mittel- oder Brennpunkt, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt und beleuchtet wird. Die Ordnung ist die richtige, welche sich für den vernünftigen Menschen als solchen nach allen seinen Beziehungen geziemt.

§ 4.

Begründung des Moralprincips der vernünftigen Menschennatur.

1. Zur Begründung des von uns aufgestellten Moralprincips brauchen wir nur die schon früher erklärten Begriffe von gut und bös[2] weiter zu entwickeln.

---

[1] Kurz und schön schildert der hl. Augustin diese sittliche Ordnung in folgenden Worten: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörst Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höhern, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen, der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist" (Enarr. in Psalm. 143 n. 6). [2] S. oben S. 124.

Das sittlich Gute gehört zum relativ Guten, d. h. zu demjenigen Guten, was nicht bloß in sich und für sich, sondern auch einem andern (begehrenden) Wesen gut, bezw. angemessen und begehrenswerth ist. Denn das sittlich Gute ist ein ausschließlicher Vorzug der vernunftbegabten Wesen, es kann also nicht im Guten absolut genommen bestehen, da dies eine allgemeine Eigenschaft aller Dinge ist.

Das relativ Gute wird, wie wir ebenfalls gesehen[1], eingetheilt in das nützliche, angenehme und an und für sich angemessene Gute. Daß das sittlich Gute nicht im bloß Nützlichen oder Angenehmen bestehen könne, ergibt sich aus dem, was wir oben über Utilitarismus und Hedonismus gesagt haben. Nicht alles, was dem Menschen irgendwie nützlich oder angenehm ist, ist sittlich gut. Sehr oft ist das Nützliche und Angenehme sittlich schlecht. Also kann das sittlich Gute nur in dem bestehen, was an und für sich dem Menschen angemessen ist (bonum honestum).

Dieses kann aber selbst wieder doppelter Art sein[2]. Erstens kann dem Menschen etwas angenehm und begehrenswerth sein, weil es ihn irgendwie in sich vervollkommnet, wie z. B. Gesundheit, Energie, Wissenschaft, glückliches Gedächtniß, Schärfe des Verstandes, Schönheit u. s. w. (bonum honestum naturale). Zweitens kann ihm etwas um seiner selbst willen angemessen und begehrenswerth sein in Bezug auf sein freies, überlegtes Handeln, weil es demselben die Vollkommenheit verleiht, die sich für den Menschen als vernünftiges Wesen in seinem Handeln geziemt. Dieses letztere ist das eigentlich sittlich Gute (bonum honestum morale).

Sind auch Charakterstärke, Klarheit des Verstandes und ähnliche Eigenschaften um ihrer selbst willen dem Menschen angemessen und begehrenswerth, so nennt man doch niemand wegen solcher Eigenschaften sittlich gut. Das sittlich Gute ist zunächst ein Vorzug der menschlichen Handlungen, und nur insofern können auch andere Dinge sittlich gut genannt werden, als sie mit dem sittlich guten Handeln in nothwendiger, wesentlicher Verbindung stehen. Alle die genannten Eigenschaften, wie Willensstärke, Schärfe des Verstandes und ähnliche, lassen sich zum Bösen ebenso gebrauchen als zum Guten, so daß ihr Vorhandensein uns noch keinen sichern Schluß auf das sittliche Handeln des Menschen gestattet.

Das sittlich Gute kann also nur das freie Handeln des Menschen sein, welches sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt, ferner alles dasjenige, was mit diesem sittlich guten Handeln in nothwendiger und wesentlicher Verbindung steht. Was aber auf diese Weise dem Menschen angemessen sei, muß nach der menschlichen Natur, insofern sie vernünftig ist, beurtheilt werden. In der vernünftigen Natur des Menschen als solcher haben wir also die nächste unmittelbare Norm des sittlich Guten anzuerkennen.

Wir können denselben Beweis kurz folgendermaßen zusammenfassen: Das sittlich Gute fällt nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Guten, und zwar des relativ Guten. Ja es muß in der vorzüglichsten Art des relativ Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nach allgemeiner Anschauung das in vor-

[1] S. oben S. 127. [2] S. oben S. 127.

züglichem Sinne Begehrens- und Schätzenswerthe, welches den Menschen vor allen vernunftlosen Wesen auszeichnet. Es kann also nur in der vierten Art von Angemessenheit, die wir oben gekennzeichnet, bestehen. Die Norm oder den Maßstab für diese Angemessenheit bildet aber die vernünftige Natur des Menschen als solche. Diese ist also die nächste Norm des sittlich Guten [1].

2. Betrachten wir die sittlichen Urtheile und Vorschriften, wie sie uns thatsächlich bei allen Völkern begegnen, so muß die Sittennorm folgende Eigenschaften besitzen. Sie muß a) derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also b) in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch c) zugleich zu concreten Anwendungen führen, die nach den Umständen verschieden sind. Das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt für alle Menschen unwandelbar, aber was im einzelnen Fall demselben entspreche, hängt von den concreten Umständen ab. Die Norm des Sittlichen muß ferner d) allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein. Denn alle sollen überall und immerdar ihr Denken und Trachten nach den Anforderungen der sittlichen Norm einrichten. Dieselbe darf also nicht hoch über den Menschen oder ferne von ihnen zu suchen sein; jeder muß sie gewissermaßen mit sich herumtragen. Sie muß endlich e) derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen. Sonst müßten wir mehrere sittliche Normen annehmen und folglich auch auf die Begriffseinheit des sittlich Guten verzichten.

Alle diese Eigenschaften kommen aber der von uns aufgestellten Sittennorm und nur ihr zu. Faßt man die menschliche Natur nach ihrer Wesenheit ins Auge, so ist sie etwas Unwandelbares, allen Menschen immer und überall Gemeinsames, das sich ebenso wenig ändert als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus der menschlichen Natur, wenn man von allem Unwesentlichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine und unwandelbare Regeln des Verhaltens herleiten, die für alle Zeiten und Orte in gleicher Weise gelten, und doch nach der Verschiedenheit der concreten, individuellen Umstände sehr mannigfaltige Anwendungen zulassen. Wir haben dies schon an dem Beispiel der Mäßigkeit gezeigt. Aehnliches gilt in Bezug auf alle anderen Vorschriften. Jeder braucht nur auf sich selbst zu schauen, um in jedem Augenblick zu wissen, was sich für ihn in seinen bestimmten Lebensverhältnissen als Vater, Ehegatte, Kind, Unterthan u. s. w. schickt. Auch in der Praxis ist es eine Grundforderung des sittlichen Verhaltens: γνῶθι σαυτόν.

Daß sich aus der aufgestellten Norm alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen, ergibt sich schon aus dem oben (223—224) Gesagten und wird der Verlauf unserer Erörterungen im einzelnen bestätigen.

3. Ein weiterer Vorzug der von uns vertretenen Sittennorm ist, daß sie glücklich die Einseitigkeit der früher widerlegten Moralprincipien vermeidet und doch das Wahre derselben enthält.

Die Moral des Selbstinteresses denkt nur an das eigene Glück des Handelnden, und zwar nur an das irdische. Von diesem einseitigen Standpunkte sucht sie alle thatsächlich geltenden Sittenvorschriften, so gut es eben geht,

---

[1] Cf. Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 2 n. 11.

herzuleiten. Gewiß, die Forderung, daß die Einhaltung der sittlichen Ordnung den Menschen zu seinem wahren Glück und seiner wahren Vollkommenheit führe, ist voll und ganz berechtigt. In dieser Beziehung ist die Moral des Privatwohles eine entschiedene Verwahrung gegen alle jene Moralsysteme, welche die Berücksichtigung jedes eigenen Interesses verwerfen. Aber sie fehlt, indem sie nur an das eigene Glück des Handelnden, und zwar bloß an das irdische denkt und darüber alle anderen Rücksichten aus den Augen verliert. So kann sie der sittlichen Ordnung nie und nimmer gerecht werden.

Das Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt fällt in einen ähnlichen Fehler. Ueber dem allgemeinen Wohl übersieht es nicht nur die Gott schuldigen Rücksichten, sondern auch das Wohl des Einzelnen. Es verlangt vom Einzelnen oft die Hingabe aller irdischen Güter, selbst des Lebens, ohne diese Opfer auszugleichen. Der einseitige Standpunkt zwingt es, den Grundtrieb des menschlichen Herzens, das unstillbare Verlangen nach vollkommener Befriedigung, zu vernachlässigen.

Kant hinwiederum übersieht von seinem einseitig rationalistischen Standpunkte das Streben nach eigenem und fremdem Glück. Dieses gilt ihm als ein Grundübel, das bekämpft werden muß, weil es uns von der reinen pflichtmäßigen Gesinnung abzieht. Der kategorische Imperativ steht mit eisig kalter Miene über allen selbstischen Begehrungen und behandelt sie als Feinde und Rebellen. Auch übersieht Kant das Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, und erhebt das Geschöpf im Widerspruch mit der Wahrheit zum autonomen Gesetzgeber.

Die übrigen rein subjectiven Moralprincipien fassen die Raschheit und Unwillkürlichkeit, mit der alle Menschen die sittlichen Urtheile fällen, ins Auge und suchen von diesem einseitigen Standpunkte die sittliche Ordnung herzustellen. Herbart berücksichtigt einseitig die unläugbare Verwandtschaft des sittlich Guten mit dem Schönen und geräth so mit der ganzen Ethik in die Aesthetik. Wieder andere beurtheilen alles vom Standpunkte des vollkommenen Ideals und greifen so über die menschlichen Kräfte hinaus.

Der gemeinsame Fehler aller dieser Systeme ist, daß sie nicht die ganze und volle Menschennatur nach ihrer wahren Stellung im Weltganzen, sondern nur ein Stück derselben berücksichtigen. Dieser verhängnißvolle Fehler wird in der von uns aufgestellten Norm glücklich vermieden. Sie wird, soweit es sich bloß um die Erkenntniß des sittlich Guten handelt, allen Anforderungen gerecht. Sie lehrt uns, daß die Berücksichtigung sowohl des eigenen als des fremden Wohles mit den sittlichen Forderungen sehr wohl im Einklang steht, wenn man nur seinen Blick über den engen Raum dieses Erdenlebens erhebt. Der Mensch ist von Natur ein gesellschaftliches Wesen, und deshalb sind ihm auch die Opfer angemessen, die das Gemeinwohl erfordert. Dabei braucht er nicht auf seine eigenen Interessen zu verzichten. Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist das größte Gut für ihn selbst, wenigstens mit Rücksicht auf das ewige Leben. Was er hienieden in Thränen gesäet, wird ihm tausendfältige Frucht bringen in einer bessern Welt.

4. Im Lichte der dargelegten Norm erklärt sich leicht, warum wir mit dem sittlich Guten die Idee des Würdevollen, Erhabenen, Liebenswürdigen und Schönen verbinden. Das sittlich Gute entspricht in der That so ganz

der wahren Würde des Menschen, indem es in ihm die Vernunft zur Herrschaft bringt. Die niederen Kräfte sollen ihrer Stellung gemäß der Vernunft Lakaiendienste leisten, und die gesammte äußere Natur ist nur der Wohnort, das erbeigene Arbeitsfeld des Menschen. Durch die sittliche Ordnung tritt der Mensch in das rechte Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, nimmt er der vernunftlosen Natur gegenüber die ihm gebührende Herrscherstellung ein, führt in ihm selbst die Vernunft das königliche Scepter und erhebt sein Thun unermeßlich über das sinnliche Treiben der Thiere. Darin besteht die wahre Würde des Menschen, sozusagen sein geistiger Adel. Daher die Verehrung, die wir dem sittlich Hochstehenden selbst im Gewande des Bettlers zollen.

Diese sittliche Ordnung ist auch schön, denn die Wahrnehmung derselben weckt den Affect der Billigung und des Wohlgefallens. Deshalb nennen die Griechen und Römer das sittlich Gute schön (καλόν oder καλὸν κἀγαθόν, honestum, decorum; das Gegentheil αἰσχρόν, turpe)[1]. Der hl. Augustin bezeichnet ebenfalls das sittlich Gute als das geistig Schöne[2]. Auch dem hl. Thomas von Aquin ist diese Bezeichnung geläufig. „Sittlich gut wird etwas genannt, insofern es wegen der geistigen Schönheit einen gewissen Vorrang besitzt, der es der Ehre würdig macht.“[3]. Ja an einer Stelle behauptet er geradezu, das sittlich Gute sei dasselbe, was das geistig Schöne[4].

Trotzdem sind die Begriffe des sittlich Guten und Schönen nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine Erkenntniß Ursache des Wohlgefallens ist, gut dagegen, insofern es dem Begehrenden angemessen ist. Außerdem ist vieles schön, was sittlich gleichgiltig ist, so z. B. leibliche Schönheit, eine schöne Naturerscheinung und Aehnliches.

§ 5.

Verhältniß der Sittennorm zur ewigen Wesenheit Gottes.

Wiederholt haben wir behauptet, manche Handlungen seien nicht deshalb gut und bös, weil sie Gott geboten oder verboten habe, sondern umgekehrt, Gott habe sie — unter Voraussetzung, daß er freie, vernünftige Wesen schaffen wollte — nothwendig gebieten oder verbieten müssen, weil sie in sich und unabhängig vom freien göttlichen Willen schon in gewissem Sinn gut oder bös seien.

Machen wir damit nicht den Menschen unabhängig von Gott, oder bringen wir gar Gott in eine Art Abhängigkeitsverhältniß zum Menschen? Grotius ging in der Betonung der Unwandelbarkeit des sittlichen Charakters vieler Handlungen so weit, daß er behauptete, auch wenn es — was ohne Frevel nicht zugegeben werden könne — keinen Gott gäbe, würden viele Handlungen gut oder bös bleiben[5].

---

[1] Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen I, 329.

[2] Lib. 83 Q.Q. 30: Honestum voco *intelligibilem pulchritudinem*, quam spiritualem nos proprie dicimus.

[3] S. theol. 2. 2. q. 145 a. 3: Honestum dicitur secundum quod aliquid habet *quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem.*

[4] L. c. a. 2: Honestum est idem spirituali decori.

[5] De iure belli et pac. Prolegom. n. 11.

Diese Behauptung geht allerdings zu weit. Gott ist der Urgrund und Urquell nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles möglichen Seins. Gäbe es keinen Gott, so gäbe es überhaupt nichts. Gleichwie die Planeten all ihr Licht von der Sonne entlehnen, und sobald sie außer dem Bereiche dieser Lichtquelle sind, in Nacht versinken: so sind alle wirklichen und möglichen Geschöpfe gewissermaßen nur Ausstrahlungen der unendlichen Seinsfülle Gottes, freilich nicht im Sinne einer pantheistischen Emanation. Geschöpfe sind nur möglich, weil Gott der Unendliche in unendlich mannigfaltiger Weise nachahmbar ist. Aber keines von den Abbildern der göttlichen Wesenheit, wie sie in den göttlichen Ideen von Ewigkeit her existiren, vermag die unendliche Vollkommenheit des Urbildes zur vollen Darstellung zu bringen. In verschiedenen Abstufungen kann ein jedes nur nach einer Seite einen schwachen Strahl der unendlichen Vollkommenheit in sich aufnehmen oder widerspiegeln.

Von allen diesen möglichen Wesen erkannte Gott von Ewigkeit her, was ihnen als Nachahmungen und Abbildern der göttlichen Vollkommenheit nach allen ihren möglichen Beziehungen zum Urquell ihres Seins, zu sich selbst und zu anderen Geschöpfen gut und entsprechend sei. Diese Urtheile der göttlichen Vernunft sind wie die Wesenheiten der erkannten Dinge und ihr ewiges Urbild, die göttliche Wesenheit, *ewig* und *unwandelbar*. Selbst wenn Gott nicht beschlossen hätte, die Welt zu erschaffen, würde er erkennen, was für den vernünftigen Menschen in allen seinen möglichen Beziehungen gut und angemessen wäre. Diese Urtheile sind also vom wirklichen Dasein der Geschöpfe unabhängig, nicht aber vom Dasein Gottes.

Daß in der That unsere sittlichen Urtheile nicht in der menschlichen Natur, wie sie in Wirklichkeit existirt, ihre letzte Grundlage haben können, das geht aus der absoluten *Nothwendigkeit* und *Unwandelbarkeit* derselben hervor. Alle Menschen zu allen Zeiten urtheilen mit Nothwendigkeit, daß feiger Verrath am Vaterland, Meuchelmord, Meineid, Ehebruch, Treulosigkeit und Aehnliches bös und verabscheuungswürdig sind. Diese Urtheile hangen nicht von uns ab, sie sind nicht bloße subjective Erkenntnißformen: unser Verstand ist vielmehr genöthigt, sie als *objective*, gegebene Wahrheit anzuerkennen. Sie sind ferner unabhängig von Zeiten und Orten und stehen unwandelbar über allem Wechsel der Umstände. Wer das läugnet, muß auch läugnen, daß die Moralphilosophie eine Wissenschaft sei, denn die Wissenschaft hat es mit dem Nothwendigen und Unwandelbaren zu thun. Ja er muß überhaupt jede Wissenschaft läugnen. Denn wenn die gedachte Wesenheit des Menschen nicht mehr unwandelbar ist, so sind auch die Wesenheiten des Kreises, der Bewegung und alle ähnlichen Begriffe nichts Feststehendes, Unwandelbares. Dann ist auch der geistige Zusammenhang der Menschen untereinander zerrissen. Wir können nicht wissen, ob die früheren Geschlechter dieselben Begriffe gehabt haben wie wir, und ob die kommenden Geschlechter noch durch die Identität der Begriffe in einem geistigen Verbande mit uns stehen und uns begreifen werden. Denn wie können sich die Menschen gegenseitig verstehen, wenn sie nicht dieselben Begriffe haben? Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie sehr eine solche Auffassung gegen den gesunden Sinn aller Menschen verstößt. Mögen wir uns noch so weit zurück in die Geschichte vertiefen und die allerältesten Denkmäler erforschen, wir fühlen gleich den geistigen Zusammenhang

in dem wir mit diesen längst verschwundenen Geschlechtern stehen, es begegnen uns dieselben Begriffe des tagtäglichen Lebens, deren auch wir nicht entbehren können. Und so wird es immer bleiben.

Diese unwandelbare Begriffswelt, von der unser ganzes Denken abhängig ist, kann nicht in der Luft hangen, sondern fordert, wenn sie mehr sein soll als bloße Phantasmagorie, ein wirkliches, unwandelbares und ewiges Sein, das ihr als Grundlage dient. Dieses Sein kann aber nicht in der physischen Welt gesucht werden, wo alles beständigem Wandel unterliegt, es ist kein anderes als die göttliche Wesenheit und die ewigen Ideen im göttlichen Verstande. Wie der Künstler seine Ideen in seinen Kunstwerken gewissermaßen verkörpert, so hat auch Gott seine Ideen in die geschaffenen Dinge hineingelegt. Und unser Verstand ist von Haus aus darauf veranlagt, diese Ideen aus den geschaffenen Dingen herauszulesen.

So führen uns die sittlichen Ideen über die menschliche Natur hinaus, zu dem ewigen und letzten Urgrund aller Dinge. Ist auch die menschliche Natur das unmittelbare Maß des sittlich Guten, so kann sie doch die Norm der unwandelbaren sittlichen Urtheile nur insofern sein, als sie selbst die Idee des Menschen, wie sie im göttlichen Erkennen von Ewigkeit her ruht, verkörpert. Die Ideen der Dinge im göttlichen Erkennen sind aber nach ihrem Inhalte nichts anderes als die Abbilder, durch die Gott seine eigene Wesenheit als nachahmbar erkennt. Das gilt auch von der Idee des Menschen. Die göttliche Wesenheit ist also der letzte Grund, warum die menschliche Natur nach ihrem Wesen unwandelbar ist und ihr viele Handlungen nothwendig entsprechen, andere widersprechen, d. h. warum es einen nothwendigen, unwandelbaren Unterschied zwischen gut und bös gibt, der selbst vom freien göttlichen Willen unabhängig ist.

Von diesem Standpunkt aus gewinnt die sittliche Ordnung ein ganz neues Licht.

1. Wir erkennen jetzt, daß jeder Verstoß gegen die sittliche Ordnung nicht bloß etwas der menschlichen Natur nach ihrer vernünftigen Seite Widersprechendes, sie Entehrendes, sondern zugleich auch eine Entehrung des göttlichen Ebenbildes, also auch in gewissem Sinn ein Uebel Gottes ist, und zwar auch abgesehen von jedem göttlichen Verbote. Daraus ergibt sich ferner ein neuer Grund, warum das sittlich Gute und Böse nur den vernünftigen Wesen zukommen kann. Gleichwie das Böse eine Verschlechterung oder Entehrung des göttlichen Ebenbildes ist, so ist das sittlich Gute eine Vervollkommnung desselben. Nun sind aber bloß die vernünftigen Wesen Gottes Ebenbilder. Alle Geschöpfe sind zwar Gott irgendwie ähnlich, so daß man aus ihren Eigenschaften auf die Eigenschaften ihres Schöpfers schließen kann, wie man aus den Fußspuren auf das Dasein eines Menschen schließt, aber bloß die vernünftigen Geschöpfe sind Gottes Ebenbilder. Zum Begriff des Bildes gehört ein Doppeltes: a) das Hervorgehen des einen aus dem andern, so daß das Urbild irgendwie ursächlich — wenigstens als vorbildliche Ursache — zur Entstehung des andern beiträgt; b) die Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde in den eigenthümlichen Arteigenschaften des letztern. Der gemalte Löwe ist das Bild des Löwen wegen der Aehnlichkeit, die er mit ihm in der specifischen

Gestalt hat. In höherem Grade ist der junge Löwe das Bild des alten Löwen, der ihn gezeugt.

Unter allen Geschöpfen sind daher nur diejenigen Ebenbilder Gottes, welche ihrem Schöpfer in den Eigenschaften ähnlich sind, die wir in vorzüglichem Sinne als die charakteristischen Eigenschaften Gottes ansehen, nämlich in seinem geistigen Denken und Wollen. Das gilt aber nur von den vernünftigen Wesen. Vervollkommnet sich deshalb der Mensch nach seiner vernünftigen Seite, oder insofern er vernünftig ist — und das geschieht durch jede sittlich gute Handlung — so vervollkommnet er dadurch das göttliche Ebenbild in sich selbst. Mit Recht haben deshalb Plato und Cicero die sittliche Aufgabe des Menschen in die Verähnlichung mit der absoluten Idee des Guten, d. h. mit Gott verlegt [1].

2. Wir sehen jetzt auch ein, wie Gott durch die sittliche Ordnung seine eigene äußere Verherrlichung, die den höchsten Zweck der Schöpfung bildet, erreicht. Dadurch, daß der Mensch sich selbst sittlich vervollkommnet, bringt er in sich das Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit zu immer allseitigerer und höherer Darstellung, verkündet also immer mehr die Herrlichkeit seines Schöpfers. Weil ferner diese Ebenbildlichkeit besonders in der Erkenntniß und Liebe Gottes besteht und diese hinwiederum die Verherrlichung des Schöpfers im eigentlichen und strengen Sinne ausmacht [2], so steht das sittlich Gute in nothwendigem und wesentlichem Zusammenhange mit dem höchsten Zweck des Menschen und der ganzen Schöpfung, und zwar unabhängig von jedem göttlichen Gebot und Verbot, aber freilich nicht unabhängig von dem göttlichen Willen, insofern er alles Geschaffene nothwendig auf seine Verherrlichung hinordnet.

Darin haben die Anhänger der sogenannten absoluten Teleologie Recht, das Sittliche kann nicht außer dem Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Zweck der ganzen Schöpfung gedacht werden; es muß in nothwendiger Beziehung zu demselben stehen. Deshalb sind alle Moralsysteme, die beim Individuum oder irgend einem beschränkten Interessenkreise stehen bleiben, vollständig ungenügend. Sie werden der Höhe, welche die sittliche Ordnung einnimmt, nicht gerecht.

Aber der von Wundt, v. Hartmann und anderen aufgestellte Endzweck des Culturfortschrittes oder der Erlösung des in der immanenten Qual sich wälzenden Absoluten wird keinen vernünftigen Menschen befriedigen. Der Endzweck liegt höher. Er ist kein anderer als an erster Stelle die Verherrlichung des Schöpfers, welcher der Urquell alles Wahren und Guten und das Endziel aller Dinge ist, und an zweiter Stelle und mit Unterordnung unter Gottes Verherrlichung die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe.

3. Von diesem Standpunkt begreifen wir jetzt auch den hohen, alle irdischen Interessen überragenden Werth des sittlich Guten, und zwar unabhängig von jeder Idee der Pflicht und selbst unabhängig von jeder Rücksicht auf das eigene Wohl des Menschen.

---

[1] Theaet. 1, 76: Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Cic., De Leg. 1, 8: Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura, est igitur *hominis cum Deo similitudo.* [2] S. oben S. 75.

Die Vollkommenheit eines Geschöpfes hängt davon ab, daß es die ihm nach seiner Natur im Weltganzen zukommende Stellung einnehme und auswirke. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt die Verherrlichung Gottes, welche den höchsten Weltzweck bildet. Die vernunftlosen Geschöpfe werden durch blinde Triebe oder Kräfte zu der ihnen zukommenden Ordnung hingeführt. Der Mensch aber soll frei die ihm als göttlichem Ebenbild gebührende Stellung einnehmen. Der vernunftlosen Natur gegenüber soll er Herrscher und seinesgleichen gegenüber Bruder und Freund, Gott gegenüber Diener sein. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt der wahre sittliche Werth des Menschen und seine freie Mitarbeit an der Verwirklichung des höchsten Weltzweckes.

Auf diesem Wege gelangt dann der Mensch zu seinem eigenen höchsten Glück, auch wenn er gar nicht an sein eigenes Interesse denkt, vielmehr vom eigenen Nutzen in seinem Handeln nach Möglichkeit absieht. Danach mag der Leser selbst urtheilen, mit welchem Recht Wundt dem scholastischen Nominalismus (d. h. der christlichen Kirche, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) vorwirft, daß ihm „die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eine künftige Glückseligkeit geworden“ [1].

Viertes Buch.

Von den Arten und Quellen des sittlich Guten.

Fragt uns jemand nach dem allgemeinen Begriff des sittlich Guten und nach der Norm, an dem es erkannt wird, so können wir ihm auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen eine klare und bestimmte Antwort geben. Fragt er uns aber weiter, welche Dinge im einzelnen sittlich gut seien und wodurch sie sittlich gut werden, so sind wir zu einer Antwort noch nicht befähigt. Die Auffindung dieser Antwort soll das Ziel der folgenden Untersuchungen sein.

Wenn wir unsere eigene und fremde Erfahrung zu Rathe ziehen, so finden wir, daß drei Arten von Dingen sittlich gut genannt werden: zunächst natürlich a) manche menschliche Handlungen; dann aber auch andere Dinge, die mit dem sittlich guten Handeln in nothwendigem, ursächlichem Zusammenhang stehen, und zwar b) die sittlich guten Gegenstände unseres Handelns, c) die sittlich guten Fertigkeiten, durch die der Mensch dauernd zur Vollbringung des sittlich Guten geneigt wird, d. h. die Tugenden. Das Gegentheil gilt von dem sittlich Bösen.

Damit ein Maler ein Kunstgemälde verfertige, muß er a) vor allem einen passenden Vorwurf oder Gegenstand seiner Kunst besitzen; dann muß er b) dieses Vorbild nach den Regeln der Kunst auf die Leinwand bringen;

---

[1] Ethik S. 475.

endlich muß er, um ein eigentlicher Künstler zu sein, c) die dauernde Fertigkeit zu solch künstlerischem Schaffen besitzen. Aehnlich gehören auch zum sittlich guten Handeln drei Dinge: a) ein sittlich guter Gegenstand unseres Handelns (Wollens); b) die richtige Bethätigung unserer Fähigkeiten in Bezug auf denselben; und endlich c) die dauernde Fertigkeit zu solchen Bethätigungen. Die beiden letzten Erfordernisse machen den Menschen im eigentlichen formellen Sinne gut, die sittlich guten Gegenstände (Objecte) dagegen sind die nothwendige Voraussetzung beider. Wir werden der Reihe nach diese drei Factoren des sittlich Guten betrachten, und zwar handeln wir zunächst von den sittlich guten Gegenständen unseres Handelns, dann von den sittlich guten Handlungen und endlich von den Tugenden.

Erstes Kapitel.

Von den sittlich guten Gegenständen unserer Handlungen.

§ 1.

Begriff und Dasein der objectiven Gutheit.

Unser Denken und Wollen, diese Quelle all unseres vernünftigen Handelns, haben nothwendig einen Gegenstand (Object) zur Voraussetzung. Wir können nicht denken und wollen, ohne etwas zu denken und zu wollen.

1. Wir behaupten nun: die erste und eigentlichste Quelle der sittlichen Gutheit oder Schlechtheit unserer Handlungen ist die Gutheit oder Schlechtheit der Gegenstände — welche wir kurzweg die objective Gutheit oder Schlechtheit nennen werden. Der Wille ist gut oder bös, je nachdem er das Gute oder das Böse will.

In dieser Fassung scheint unsere Behauptung fast von selbst einleuchtend. Von seiner Seite bringt der Wille wesentlich immer dasselbe zur Handlung mit. Wenn wir also unter seinen Bethätigungen eine wesentliche Verschiedenheit wahrnehmen, einen Willensact als gut, einen andern als bös bezeichnen, so kann der Grund dieser Verschiedenheit nur im Gegenstand des Wollens zu suchen sein. Mit Recht galt deshalb von jeher in der Schule der Grundsatz: Actus specificatur ab obiecto, d. h. innerhalb derselben Fähigkeit richtet sich die wesentliche Verschiedenheit der Bethätigungen nach der wesentlichen Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie gerichtet sind. Dieser allgemeine Grundsatz muß auch in unserer Frage seine Geltung behalten. Wie die Richtung der Bewegung vom Ziele, so hängt die Art der Handlung vom Gegenstande ab. Denn der Gegenstand ist das Ziel, dem der Wille zustrebt.

Mit Recht lehrt deshalb der hl. Thomas ganz allgemein: „Die Gutheit des Wollens hängt von der Gutheit des Gewollten ab.“[1] Und an einer andern

---

[1] S. theol. 1. 2. q. 19 a. 7: Cum bonitas voluntatis dependeat *a bonitate voliti* . . . necesse est quod dependeat ex bonitate finis. Cf. Cont. Gent. l. III c. 116: Voluntas bona est ex eo, *quod vult bonum*, et praecipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus.

Stelle: „Das Gute wird durch die Vernunft dem Willen als Gegenstand vorgestellt, und insofern es unter die Ordnung der Vernunft fällt (d. h. von der Vernunft als der rechten Ordnung entsprechend erkannt wird), gehört es zur Gattung des Sittlichen und verursacht die sittliche Gutheit im Willensact.“ [1] Anderwärts nennt er die sittliche Gutheit und Schlechtheit des Gegenstandes die ursprüngliche (primordialem) Gutheit und Schlechtheit, weil sie die Gutheit und Schlechtheit des Willensactes verursacht [2].

Mit dem englischen Lehrer stimmen die bedeutendsten Vertreter der Scholastik überein [3]. Unter den neueren Moralphilosophen wird leider diese so wohlbegründete und grundlegende Unterscheidung meistens gar nicht berücksichtigt.

2. Worin besteht aber diese objective Gutheit oder Gutheit des Gewollten, die unserem Handeln die eigentliche Gutheit verleiht? Die Antwort ergibt sich aus dem, was wir früher über die Norm des Sittlichen ausgeführt haben. Derjenige Gegenstand ist sittlich gut, der sich für uns als vernünftige Wesen geziemt, oder der für uns ein angemessenes Ziel unseres freien Wollens ist.

Alle Dinge sind zwar in sich, absolut betrachtet, irgendwie gut, aber nicht alle sind für den vernünftigen Menschen ein angemessener, geziemender Gegenstand seines Strebens. Die Lust z. B. ist immer für den sinnlichen Theil ein Gut, aber nicht jede Lust geziemt sich für den vernünftigen Menschen als solchen oder ist sittlich gut, sie kann vielmehr unter dieser Rücksicht schlecht sein.

Zur objectiven sittlichen Gutheit ist also zweierlei erfordert: Erstens muß der Gegenstand unseres Wollens in sich selbst ein Gut sein (absolut betrachtet), wenn auch nicht nothwendig ein physisch existirendes Gut. Wenn das Wiedererstatten eines fremden Gutes ein sittlich guter Gegenstand unseres Wollens ist, so kommt das daher, weil der Gegenstand fremdes Eigenthum ist und mir die Pflicht obliegt, jedem das Seine zu geben. Diese Eigenschaften des fremden Eigenthums und die Verpflichtung, dasselbe zurückzuerstatten, sind nichts Physisches und doch für die sittliche Betrachtung etwas sehr Wirkliches, ebenso wie die Pflicht, eine Handlung zu unterlassen, durch die ich einem andern ungerecht schaden könnte [4].

Zweitens gehört zur sittlichen Gutheit des Gegenstandes die Angemessenheit oder das Geziemende desselben für den Menschen als vernünftiges Wesen. Ist der Gegenstand positiv unangemessen oder ungeziemend, so ist er sittlich schlecht; ist er weder positiv geziemend noch positiv ungeziemend, so ist er sittlich gleichgiltig. Natürlich muß die Vernunft diese Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes irgendwie erkennen. Denn unser Wollen hängt nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird. Mag also auch ein Gegenstand in sich sittlich schlecht sein, wird er infolge unverschuldeten Irrthums als gut und angemessen aufgefaßt, so ist auch der darauf gerichtete Wille gut; ist dagegen der Gegenstand in sich gut, wird er aber irrthümlich für schlecht gehalten, so wird auch der Wille schlecht.

---

[1] S. theol. 1. 2. q. 19 a. 1 ad 3um. [2] Q. 2 de malo (de peccato) a. 3.

[3] Wir nennen beispielsweise Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 1; Lessius, In 1. 2. q. 20 art. 1. dub. 2 n. 9; Mastrius, In 2. Sent. disp. 5 q. 4 a. 1. [4] S. oben S. 123 ff.

§ 2.

Ausdehnung der objectiven Gutheit und ihr Verhältniß zur subjectiven (formalen) Gutheit.

Welchen Dingen kommt die eben geschilderte objective Gutheit zu? Nicht bloß den menschlichen Handlungen selbst, sondern auch anderen Dingen.

Viele Dinge sind ein angemessener Gegenstand des vernünftigen Strebens, ohne menschliche Handlungen zu sein. So z. B. ist Gottes unendliche Güte und Vollkommenheit ein geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe, die Heiligung und Beseligung des Menschen, die Tugend als Fertigkeit ein sittlich guter Gegenstand des menschlichen Verlangens und Strebens. Dagegen sind Wissenschaft, Gesundheit, Leben aus sich noch keine sittlich guten Objecte. Deshalb nennen wir auch nicht jedes Streben nach diesen Gütern schon sittlich gut. Sie sind vielmehr an und für sich gleichgiltig und werden erst unter Voraussetzung besonderer Umstände sittlich gut oder bös.

Die gewöhnlichsten Gegenstände unseres Wollens sind aber die menschlichen Handlungen selbst. Bevor sich der Mensch zu einer Handlung frei entschließt, muß der Verstand an diese Handlung gedacht, sie nach ihrem sittlichen Charakter beurtheilt und als gut oder schlecht dem Willen vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon vor der Ausführung dem Verstande vorschwebt und von ihm als geziemend oder ungeziemend erkannt wird, ist sie objectiv gut oder schlecht. Diese objective Gutheit oder Schlechtheit ist von unserem Willen unabhängig. Sie braucht nur vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgestellt zu werden.

Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als sittlich guten Gegenstand vorgestellt, so wird er subjectiv oder formal und im eigentlichen Sinne gut. Diese subjective oder formale Gutheit ist von der objectiven weit verschieden. Die objective Gutheit ist in den Dingen, die der Verstand erfaßt und als geziemende Gegenstände des Wollens dem Willen vorstellt. Die subjective Gutheit dagegen findet sich im Willen selbst. Nur die letztere macht den Willen und durch diesen den ganzen Menschen im eigentlichen Sinne gut, weil der Wille nicht dadurch gut wird, daß der Verstand ihm einen sittlich guten Gegenstand vorstellt, sondern dadurch, daß er frei das erkannte Gute umfaßt.

Die objective Gutheit findet sich, wie schon bemerkt, nicht bloß in den menschlichen Handlungen, sondern auch in anderen Dingen. Die subjective Gutheit dagegen findet sich nur in den freien Handlungen und ist nur so lange etwas wirklich Daseiendes, als die freie Handlung dauert. Sie entsteht und vergeht mit der Handlung als eine Eigenschaft derselben. Doch bleiben ihre Wirkungen. Die subjective Gutheit der Handlungen schließt ferner den Begriff der Freiheit in sich. Nur der freie Wille kann im eigentlichen Sinne gut sein.

§ 3.

Von der subjectiven Gutheit der äußeren Handlungen.

Der sittliche Charakter der Thätigkeiten des Willens und der übrigen menschlichen Handlungen ist so verschieden, daß man sie nothwendig getrennt

betrachten muß. Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidung ist bei manchen Moralphilosophen die Ursache vieler Unklarheiten.

Unter äußeren Handlungen verstehen wir hier alle Bethätigungen des Menschen mit Ausnahme der Willensacte. Also auch die Thätigkeiten des Verstandes, des Gedächtnisses werden hier ebenso wohl unter den äußeren Handlungen begriffen als die Bewegungen der Sinne und des Leibes; ausgeschlossen sind nur die unmittelbar vom Willen selbst gesetzten Thätigkeiten, die wir innere Thätigkeiten nennen, um sie von allen übrigen zu unterscheiden.

Die äußeren Handlungen sind in Bezug auf ihre objective Gutheit oder Schlechtheit vom Willen unabhängig (236). Die Angemessenheit oder Unangemessenheit derselben mit der vernünftigen Natur ist etwas objectiv Gegebenes, das vom Verstande bloß erfaßt zu werden braucht. Dagegen hängt ihre subjective Gutheit ganz und gar vom Willen ab[1]. Die äußeren Handlungen sind nämlich nur insofern wahrhaft menschliche und sittliche Handlungen, als sie an der Freiheit des Willens theilnehmen oder unter der Herrschaft des freien Willens vollzogen werden. Sie sind also nicht aus sich selbst sittlich, sondern nur durch Theilnahme an der Sittlichkeit des Willens. Folglich können sie auch an den Attributen der Sittlichkeit und mithin an der formalen Gutheit oder Schlechtheit nur durch Vermittlung des freien Willens theilnehmen: sie sind gut oder bös, je nachdem sie vom guten oder bösen Willen ausgehen.

Dieser Grundsatz gilt ganz allgemein von allen äußeren Handlungen; also nicht bloß von denjenigen, die objectiv gleichgiltig sind, wie z. B. lesen, reden, gehen u. s. w., sondern auch von denjenigen, die objectiv ihrer Natur

---

[1] Klar gibt der hl. Thomas den Unterschied zwischen der formalen und objectiven Gutheit der äußeren Handlungen in folgenden Worten an (Quaest. II. de malo a. 3): Actus exterior dupliciter considerari potest: *uno modo* secundum quod est *in apprehensione secundum rationem: alio modo* secundum quod est *in operis executione.* Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic *primordialiter* in ipso invenitur ratio mali: quia non est vestitus debitis circumstantiis, et ex hoc ipso, quod est actus malus i. e. privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. *Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut* obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta praevia actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato quam in actu voluntatis: sed *ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis* et sic completive malum culpae est in actu voluntatis: *sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est in voluntate.* Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, *si actus exterior in apprehensione* consideretur: e converso autem *si consideretur in executione operis;* quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum, quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prius in intentione. Das hier von der Schlechtheit der äußeren Handlungen Gesagte gilt selbstverständlich in gleicher Weise von der Gutheit derselben.

In der S. th. 1. 2. q. 20 a. 1 sqq. nennt der hl. Thomas die objective Gutheit und Schlechtheit die bonitas et malitia quam actus exterior habet secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias. Diese hängt nicht vom Willen, sondern bloß von der Wahrnehmung der Vernunft ab. Die formale Gutheit und Bosheit nennt er dagegen die bonitas, quam actus exterior habet ex ordine ad finem, und diese komme den äußeren Acten nur durch Theilnahme an dem Willensacte zu.

nach gut und lobenswerth oder schlecht und verwerflich sind, wie z. B. ein der Liebe Gottes, des Gehorsams, der Barmherzigkeit, oder aber lügen, stel u. s. w. Sobald vorausgesetzt wird, der Wille, zu lügen oder zu stehlen, gut, ist auch die aus ihm hervorgehende That formal oder subjectiv gut.

Freilich ist eine solche Voraussetzung unmöglich, solange kein schuldlo Irrthum vorliegt, aber nicht deswegen, weil die Lüge oder der Diebs aus sich subjectiv schlecht wären, sondern weil sie als Objecte schlecht und deshalb bei richtiger Beurtheilung zunächst den Willen subjectiv sch machen und dann durch den Willen bei der wirklichen Ausführung s subjectiv schlecht werden. Man erzählt vom hl. Crispinus, er habe re Leuten Leder gestohlen, um daraus den Armen Schuhe zu verfertigen. Erzählung ist eine Fabel, aber sie dient doch zur Beleuchtung des von ausgesprochenen Grundsatzes. Wenn angenommen wird, Crispinus hab Ueberzeugung gehabt, die Entwendung fremden Eigenthums zum des Almosens sei erlaubt, so war seine That subjectiv gut, obwo objectiv schlecht war. Die Gutheit unseres Wollens hängt ja, wie gesagt, nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie e uns erfaßt wird.

Aus der aufgestellten Lehre folgt, daß die äußere Handlung un innere Willensact, aus dem sie als ihrer Quelle hervorgeht, in sittl Beziehung nur eine Handlung ausmachen und dieselbe subjective s Gutheit oder Bosheit besitzen, obwohl sie physisch voneinander weit versc sind. Es folgt ferner, daß die äußere Handlung aus sich der sittlichen G und Bosheit des Willensactes nichts hinzufügt. Die äußere Handlung Bezug auf die subjective Gutheit und Schlechtheit nur der Leib, der a sittliches Leben vom Willen erhält. Der Wille ist die Seele des sittlichen Lebens, die Centralsonne, um die sich alle sittlichen Erscheir drehen. Daher kann dieselbe äußere Handlung bald subjectiv gut, bald s sein, je nachdem der Wille gut oder böse ist. Schreiben, lesen, gehen s lange sittlich gut, als der Wille des Schreibenden, Lesenden, Gehend ist; wird dieser Wille schlecht, so werden auch sie sofort schlecht [1].

Wenn aber die äußere Handlung der sittlichen Gutheit des Willen nichts hinzufügt, ist es dann nicht gleichgiltig, ob man sie ausführe oder Würde es dann nicht besser sein, sich auf die inneren Willensacte schränken? Diese Folgerung ist unberechtigt. Die äußeren Handlunge der gewöhnlichste Gegenstand unseres Wollens, und der Wille kan ernstlich eine äußere Handlung wollen, ohne sie auszuführen, solang in seiner Gewalt steht. Wenn jemand behauptet, er wolle seine Pfli füllen, und thut es nicht, obwohl er es kann, so glauben wir ihm Außerdem sind viele äußere Handlungen um ihrer selbst willen gebote verboten, so namentlich alle Handlungen, die zum Gemeinwohl noth sind oder dasselbe schädigen.

Ist jedoch die Ausführung der äußern Handlung dem Willen unm so beeinträchtigt diese Unmöglichkeit die sittliche Gutheit des Willens in Weise. In diesem Sinne kann man sagen, daß es allein auf die Bereitwil

[1] Cf. S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 20 a. 6.

auf den guten Willen ankommt. Das Scherflein der armen Wittwe war unermeßlich kostbarer in den Augen Gottes als die reichen Spenden der Pharisäer. Wer thut, was er kann, und aufrichtig bereit ist, mehr zu thun, dem wird der Wille für die That angerechnet; er hat vor Gott mehr gethan als jeder andere, der zwar äußerlich Größeres leistet, aber nicht dieselbe Bereitwilligkeit des Herzens besitzt [1].

Hieraus ergibt sich die tröstliche und erhebende Folgerung, daß der sittliche Werth nächst Gott ganz allein vom Menschen selbst unmittelbar abhängt und durch keine äußere Gewalt verhindert oder ihm entrissen werden kann. Man mag einen Menschen aller seiner äußeren Güter, selbst seiner Ehre und Freiheit berauben und so seine ganze äußere Wirksamkeit hindern; aber seinen freien Willen kann man ihm nicht rauben und deshalb auch nicht den wahren sittlichen Werth, die sittliche Größe, die nur im guten Willen, in der rechten Gesinnung besteht. Dieses kostbare Kleinod kann der Wille nur durch eigene Schuld verlieren. Deshalb kann ein armer Bettler, ein verstoßener Aussätziger, eine arme Lidwina, die ihr ganzes Leben auf dem Schmerzenslager zubringt, sittlich unermeßlich höher stehen als ein anderer, der mit großen Geistesgaben und Glücksgütern ausgerüstet ist und mit dem Rufe seiner Großthaten die Mit- und Nachwelt erfüllt.

Wir sagten, aus sich füge die äußere That der sittlichen Gutheit des Willens nichts bei. Denn aus zufälligen Ursachen wird fast regelmäßig durch die äußere Handlung die sittliche Gutheit oder Schlechtheit größer, weil der Wille selbst bei der Ausführung besser oder schlechter wird. Und zwar geschieht dies aus einem dreifachen Grund. Der Wille ist unter sonst gleichen Umständen um so besser oder schlechter, je häufiger er sich bethätigt, je dauerhafter und energischer die Acte sind. Nun aber wird bei der Ausführung der äußern Handlung durchschnittlich der innere Willensact mehrmals wiederholt. Er wird ferner länger dauern, weil die Ausführung längere Zeit in Anspruch nimmt und den Willen in derselben Bethätigungsrichtung erhält. Endlich ist die Vollbringung der äußern Handlung oft in sich angenehm oder beschwerlich, und infolge hiervon wird der Wille intensiver, energischer oder schlaffer. Ist die Handlung beschwerlich, so muß der Wille seine Energie in größerem Maße zur Anwendung bringen [2].

Zweites Kapitel.

Der gute und der böse Wille.

Da die subjective (formale) Gutheit und Schlechtheit nur im Willen selbst ihren eigentlichen Sitz hat, den äußeren Handlungen aber nur insoferne zukommt, als sie vom Willen ausgehen, so concentrirt sich unsere Untersuchung auf den guten Willen [3]. Wir haben jetzt nur noch festzustellen: 1. wodurch

[1] Sehr schön sagt der hl. Augustin (Serm. 70 c 3): Nihil est tam facile bonae voluntati quam ipsa sibi et haec sufficit Deo. Aehnlich Thomas, S. theol. 1. 2. q. 20 a. 4. [2] Cf. S. Thom. l. c.

[3] Treffend sagt der hl. Thomas (Cont. Gent. III, 116): Homo dicitur *bonus ex eo quod habet voluntatem bonam,* per quam reducit in actum *quidquid boni in ipso est.*

die subjective Gutheit des Willens entstehe und welchen Willensacten sie zukomme; 2. worin das innerste Wesen derselben bestehe, und endlich 3. ob alle Willensacte sittlich gut oder bös seien, oder ob es sittlich gleichgiltige Willensbethätigungen gebe.

§ 1.

Von den Ursachen oder Quellen der subjectiven Gutheit des Willens.

Der gute Wille hängt von drei Dingen ab: von seinem Gegenstand, seinen Umständen und von dem äußern Zweck, auf den er gerichtet ist. Alle drei Factoren beeinflussen ihn, aber in verschiedener Weise. Wir haben jetzt zu untersuchen, welchen Antheil jeder von den drei Factoren am Zustandekommen des guten Willens habe.

I. Vom sittlich guten Gegenstande reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache, noch auch um zu beweisen, daß derselbe irgendwie zur subjectiven Gutheit des Willens beitrage. Darüber haben wir schon das Nöthige gesagt. Wir wollen bloß noch erfahren, was an der subjectiven Gutheit des Willens auf Rechnung des Gegenstandes zu setzen sei. Auf diese Frage antworten wir:

Der Willensact erhält vom Gegenstande seine specifische oder wesentliche Gutheit.

Wenn ich frage, warum der eine Willensact ein Act der Gerechtigkeit, der andere ein Act der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Gottesverehrung sei, so lautet die Antwort: weil diese Acte auf wesentlich verschiedene Objecte oder Gegenstände gerichtet sind. Also durch den Gegenstand werden die guten Willensacte nicht bloß im allgemeinen gut, sondern gut in einer bestimmten Art von Gutheit.

Unter dem Object verstehen wir hier nicht das Materialobject, sondern das Formalobject, d. h. die besondere Rücksicht, unter der und um deretwegen der Wille einen Gegenstand erstrebt; denn nur von diesem hängt die Art des Wollens ab, nicht von jenem. Wenn wir ferner behaupten, der Willensact erhalte vom Gegenstand seine specifische Gutheit, so wollen wir damit nicht sagen, jeder Willensact werde durch seinen Gegenstand zu einem sittlich guten Act bestimmter Art. Das hieße behaupten, jeder Willensact sei sittlich gut. Der Sinn unserer Behauptung ist bloß: Wenn ein Willensact auf ein sittlich gutes Object gerichtet ist, so erhält er von ihm seine specifische Gutheit. Alle sittlich guten Willensbethätigungen kommen darin überein, daß sie auf einen sittlich guten Gegenstand gehen, aber diese objective Gutheit ist bei verschiedenen Gegenständen wesentlich (specifisch) verschieden und erzeugt demgemäß auch eine wesentlich verschiedene Gutheit im Willen.

Diese Erläuterungen vorausgesetzt, ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung aus dem schon früher erwähnten Grundsatze: Die Art jedes Actes richtet sich nach der Art seines Objectes (actus specificatur ab obiecto). Dieser Grundsatz muß auch auf dem sittlichen Gebiete gelten, da ja auch das sittlich Gute nach der gemachten Voraussetzung wirklicher Gegenstand des Willens ist. Es läßt sich auch kein anderer Grund denken, warum die Willens-

acte zu verschiedenen Arten von Tugenden gehören, als weil sie verschiedene Objecte haben. Thatsächlich werden allgemein die sittlich guten Handlungen nach ihren Gegenständen eingetheilt. Will jemand einem andern das Seinige geben, so nennen wir diesen Willensact gerecht; will er das Gegentheil, so nennen wir ihn ungerecht; will er durch ein Almosen fremde Noth lindern, so nennen wir ihn barmherzig u. s. w.

Unter dem sittlich guten Gegenstand haben wir aber hier alles zu verstehen, was nothwendig ist, damit ein Gegenstand eine sittliche Gutheit (Angemessenheit) bestimmter Art besitze. Lesen, reden, schreiben, reisen u. s. w. sind aus sich noch keine sittlich guten Gegenstände. Es müssen zu solchen vorgestellten Handlungen noch weitere Bedingungen hinzutreten, welche ihnen eine specifische Angemessenheit mit der vernünftigen Menschennatur als solcher verleihen. Von dem so gearteten Gegenstande erhält dann der Willensact seine subjective oder formale Gutheit bestimmter Art.

Diese subjective Gutheit ist eine innere, physisch wirkliche Vollkommenheit des Willensactes. Durch das sittlich gute Object wird der Willensact nach seinem ganzen physischen Sein in die Sphäre des sittlich Guten erhoben. Denn der Wille geht wirklich und physisch auf das sittlich gute Object, und gerade in diesem bewußten physischen Streben nach dem sittlich guten Object besteht die wesentliche subjective Gutheit des Willens.

Es ist also unseres Erachtens eine ungenügende Auffassung, wenn man die Gutheit des Willensactes für etwas dem Willensacte Zufälliges oder Aeußerliches hält. Denn entweder strebt der Wille nach dem sittlich Guten als seinem Formalobject oder nicht. Wenn nicht, so ist der Willensact nach seinem Gegenstande nicht sittlich gut; wenn ja, so erhält er durch dieses Formalobject seine innerliche wesentliche Bestimmtheit. Die Bestimmtheit, die der Willensact überhaupt von seinem Formalobject erhält, ist etwas demselben Innerliches und Wesentliches. Das gilt also auch von dem Willensacte, der auf das sittlich Gute als sein Formalobject gerichtet ist [1].

Man kann auch nicht annehmen, der Willensact, der auf ein sittlich gutes Formalobject gerichtet ist, erhalte sein physisches Sein vom Materialobject, und diesem physischen Sein werde die sittliche Gutheit des Actes als eine nähere zufällige Bestimmung durch das Formalobject hinzugefügt [2]. Denn wir wiederholen: die Richtung des Willens auf das sittlich gute Object ist etwas physisch Wirkliches. Will man also das physische Sein des Actes von seiner sittlichen Gutheit reell unterscheiden, so muß man erstens annehmen, der Willensact werde durch das Materialobject in seinem physischen Sein bestimmt, was sonst von keinem Acte gilt. Zweitens muß man annehmen, der Act werde durch Zusammensetzung wirklich verschiedener Theile gebildet. Eine solche Zusammensetzung, mag man sie nun

[1] Cf. Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 4 sect. 2 n. 19. Auch der hl. Thomas scheint dieselbe Ansicht zu vertreten; denn er lehrt (z. B. 1. 2. q. 19 a. 1): Voluntas bona et mala sunt *actus differentes secundum speciem*. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta etc. Zwei Acte können nur dann sich specifisch (secundum speciem) voneinander unterscheiden, wenn ihr physisches Sein verschieden ist.

[2] Suarez l. c. n. 2.

auffassen als eine Zusammensetzung aus Materie und Form oder aus integrirenden Theilen oder aus Substanz und Accidens, halten wir für unhaltbar; jedenfalls müßte sie bewiesen werden [1].

Die Gutheit des Willens kann dem Gesagten zufolge auch nicht in einer bloßen Beziehung der Uebereinstimmung des Actes mit der Sittennorm bestehen. Denn sie ist ein innerer, wesentlicher, constituirender Bestandtheil des Actes, während diese Uebereinstimmung bloß eine sich aus dem Wesen des schon existirenden Actes ergebende (resultirende) Eigenschaft ist.

Ist die hier ausgesprochene Ansicht richtig, so folgt, daß der eine und derselbe Willensact nie zugleich mehrere wesentlich verschiedene innere und formale Gutheiten enthalten kann. Mit anderen Worten: es ist unmöglich, daß ein und derselbe Willensact nach seiner Wesenheit zugleich zu verschiedenen Tugenden gehöre [2].

Es folgt ferner, daß ein und derselbe Willensact nie seine wesentliche subjective Gutheit verlieren kann, ohne sich physisch zu verändern, wie auch umgekehrt nie ein nach seinem Object und seinem physischen Sein gleichgiltiger oder sittlich schlechter Willensact, ohne sich zu verändern, wesentlich sittlich gut werden kann [3].

II. Die Umstände. Unter Umständen des Willensactes verstehen wir hier alle zufälligen näheren Bestimmungen, welche die wesentliche sittliche Gutheit des Willens schon voraussetzen und innerhalb derselben Art verändern. Dieselben werden in dem bekannten Verse zusammengefaßt:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

Wer (quis) fragt nicht danach, ob der Handelnde mit freiem Bewußtsein gehandelt — denn das ist kein bloßer Umstand der sittlichen Handlung, sondern wesentliches Erforderniß derselben —, sondern danach, ob der Handelnde eine Person dieses oder jenes Standes oder Berufes, Charakters u. s. w., z. B. Vorgesetzter, Untergebener u. s. w., sei. Was (quid) fragt nach den Umständen des Gegenstandes, auf welche der Wille gerichtet ist. Die Fragen: wo (ubi), womit (quibus auxiliis), wie (quomodo) und wann (quando) bedürfen keiner besondern Erklärung. Von dem Umstande warum (cur) wird unten eigens

[1] Ausführlich findet sich diese Ansicht widerlegt bei Suarez l. c. sect. 2 n. 7 sqq.

[2] Zwar sagt der hl. Thomas an verschiedenen Stellen (1. 2. q. 1 a. 3 ad 3um), derselbe physische Act könne zugleich zu mehreren Arten in der moralischen Ordnung gehören (nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris). Aber diese Behauptung gilt zunächst, wie aus den angeführten Beispielen (occidere hominem) hervorgeht, von den äußeren Handlungen. Sie ist außerdem wahr in Bezug auf die inneren schlechten Acte. Denn derselbe Willensact kann zugleich zu mehreren wesentlich verschiedenen Arten von Sünden gehören. Sie ist endlich wahr in Bezug auf den guten Willensact, insofern derselbe neben einer innern und wesentlichen Gutheit mehrere unwesentliche Arten von Gutheit durch Abhängigkeit von anderen Willensacten besitzen kann. Daß aber der hl. Thomas habe sagen wollen, derselbe Willensact könne zugleich zu mehreren inneren und wesentlichen Arten von sittlicher Gutheit gehören, läßt sich nicht beweisen; ja wir halten es mit Suarez (l. c. sect. 3 n. 8) für unwahrscheinlich, weil es mit den sonstigen Ansichten des hl. Thomas nicht übereinzustimmen scheint.

[3] Für eingehende Erörterungen dieser schwierigen und dunklen Fragen verweisen wir auf Suarez l. c. sect. 3 et 4.

die Rede sein. Wie aus dem Angeführten erhellt, gibt es subjective und objective Umstände, d. h. Umstände, die sich auf seiten der wollenden Person, und solche, die sich auf seiten des Gegenstandes befinden. Wenn z. B. ein Kind seinen Vater mißhandelt, so ist der erschwerende Umstand, daß der Mißhandelte der Vater ist, ein objectiver. Würde dagegen der Vater sein Kind ungerecht mißhandeln, so ist der Umstand, daß der Mißhandelnde der Vater ist, ein subjectiver.

Daß die Umstände die Gutheit des Willens erhöhen können, läßt sich an Beispielen leicht zeigen. Von zwei Willensacten der Liebe Gottes oder der Nächstenliebe oder irgend einer andern Tugend ist der intensivere gewiß der bessere, obwohl beide derselben Tugend angehören. Wer mehr zur Linderung der Noth seines Nebenmenschen thun will, hat unter sonst gleichen Voraussetzungen einen bessern Willen als ein anderer, der weniger thun will. Wir begegnen hier derselben Erscheinung, die wir auch in der physischen Ordnung wahrnehmen. Kein Ding hat seine allseitige Vollkommenheit durch seine Wesensform, sonst müßten beispielsweise alle Menschen gleich vollkommen sein, weil sie dieselbe Wesenheit haben. Die Vollkommenheit hängt vielmehr von anderen unwesentlichen Bestimmungen ab, z. B. beim Menschen von der Gestalt, Gesundheit, Begabung. Gerade so verhält es sich mit den guten Handlungen. Diese erhalten zwar ihre wesentliche Bestimmtheit, vermöge deren sie zu einer bestimmten Art des sittlich Guten gehören, vom Formalobject; aber innerhalb dieser Art können sie durch die Umstände besser, vollkommener werden.

Die Umstände können jedoch nur dann die sittliche Vollkommenheit des Willensactes erhöhen, wenn sie von der Vernunft erfaßt und vom Willen positiv gewollt oder erstrebt werden. Denn die subjective Gutheit des Willensactes besteht, wie wir gesehen, in der positiven Hinbewegung desselben auf das sittlich Gute. Also können die Umstände die Gutheit nur insofern erhöhen, als sie dieses Hinstreben des Willens beeinflussen. Das kann aber nur dadurch geschehen, daß der Wille sie positiv erstrebt. Es genügt also nicht, daß der Verstand die guten Umstände erkenne, sondern der Wille muß sie zum Gegenstand seines Strebens machen.

Ausgenommen von dieser allgemeinen Regel ist nur der Umstand der Intensität. Die größere Intensität oder Energie macht den guten Willensact vollkommener, auch wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt und folglich der Wille dieselbe nicht ausdrücklich erstrebt. Denn indem der Willensact den erkannten Gegenstand will, will er auch sich selbst durch eine Art virtueller Reflexion. Wer also freiwillig etwas intensiv liebt, will auch diese Intensität seines Wollens.

III. Der Zweck. Wenn wir den Umstand des Zweckes (cur) von den übrigen Umständen getrennt behandeln, so geschieht es, weil er nicht bloß ein Umstand, wie die übrigen, sondern auch Ursache des Wollens ist.

1. Vom Zweck der äußeren Handlungen brauchen wir hier nicht mehr zu reden, denn ihre subjective Gutheit oder Schlechtheit hängt ganz und gar vom Willen ab. Deshalb sind alle objectiv sittlich gleichgiltigen Handlungen, wie z. B. essen, reden, arbeiten u. dgl., und ebenso alle objectiv sittlich guten Handlungen, wie Almosen geben, beten u. s. w., gut oder schlecht, je nachdem der Wille gut oder bös ist, von dem diese Handlungen

ausgehen. Weil ferner der Wille von seinem Formalobject abhängt und dieses den inneren Zweck des Willens bildet, so kann man sagen, daß diese Handlungen ihren ganzen sittlichen Werth vom Zweck erhalten. Darum ermahnt der hl. Paulus die Gläubigen: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas thun, thuet alles zur Ehre Gottes" [1], d. h. heiliget alle eure Handlungen durch eine gute Meinung [2].

Die objectiv schlechten äußeren Handlungen dagegen, wie Lüge, Meineid, Diebstahl, haben zwar auch alle ihre subjective Schlechtheit vom innern Willensact, aber dieser ist bei richtiger Erkenntniß nothwendig schlecht, weil er auf einen schlechten Gegenstand gerichtet ist. Denn der Wille, der das Böse will, ist schlecht und theilt diese Schlechtheit auch den Handlungen mit, die aus ihm hervorgehen.

2. Wir haben also nur mehr den Einfluß des Zweckes auf die sittliche Gutheit des Willensactes selbst zu betrachten, und auch in Bezug auf diesen handelt es sich nur noch um den äußern Zweck (finis operantis, s. S. 72). Denn der innere Zweck (finis operis) des Willensactes fällt mit dem Formalobject zusammen, von dem schon oben die Rede war.

3. Ausgeschlossen von unserer Betrachtung sind ferner alle Willensbethätigungen, deren Gegenstand sittlich schlecht ist. Von diesen gilt dasselbe, was oben von den äußeren Handlungen gesagt wurde. Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußern Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zweckes willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht werde. Wird der Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel", von sittlich schlechten Mitteln (Handlungen) verstanden, so ist er absolut verwerflich [3].

---

[1] 1 Kor. 10, 31.

[2] Die Meinung oder Absicht (intentio) unterscheidet sich vom Zweck. Zweck ist das um seiner selbst willen begehrenswerthe Gut, also das Object. Absicht oder Meinung dagegen ist der Act, durch den der Wille den Zweck zu erreichen strebt. Natürlich besteht eine nothwendige Beziehung zwischen beiden.

[3] In diesem verwerflichen Sinne wird bekanntlich der genannte Grundsatz den Jesuiten von ihren Gegnern zugeschrieben. Es ist das eine schon hundertmal widerlegte Verleumdung. Man zeige uns doch endlich eine einzige Stelle aus den nahezu 30 000 Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, an der behauptet wird, es sei erlaubt, etwas an sich Böses zu wollen oder zu thun, z. B. zu stehlen, zu morden, einen Meineid zu begehen u. dgl., um dadurch einen guten Zweck zu erreichen. Die Jesuiten lehren nur, was alle vernünftigen Leute mit dem hl. Paulus (1 Kor. 10, 31) lehren, daß sittlich gleichgiltige oder gute Handlungen durch eine gute Absicht geheiligt werden können und sollen. Man muß sich billig wundern, daß diese alte Verleumdung selbst in wissenschaftlichen Werken mit Hartnäckigkeit immer wieder den Lesern aufgetischt wird. Man vgl. z. B. v. Hartmann, Das sittl. Bewußtſ. S. 454; Martensen, Christliche Ethik I, 524; Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik. 1892. S. 574; Sittl. Sein und sittl. Werden S. 54—55; Gaß, Geschichte der christl. Ethik II, 1 S. 187 und 190; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart S. 189, u. a. S. Duhr, Jesuitenfabeln S. 297 ff. Fast möchte man versucht sein zu glauben, den Jesuiten gegenüber gelte selbst die Verleumdung für heilig. Während die Jesuiten den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, verwerfen, wird er von E. v. Hartmann und vom Superintendenten Gallwitz (a. a. O. S. 187 ff.) und zwar im absoluten Sinne vertheidigt, wenn man nur den rechten Zweck vor Augen habe.

Der Grund hiervon ist, weil eine Handlung nur dann einfachhin gut genannt werden kann, wenn sie von keiner Seite schlecht ist, während zur Schlechtheit der Handlung ausreicht, daß sie von einer Seite schlecht sei, oder weil, wie die Schule es ausdrückt, bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu. Damit ein Mensch schlechthin gesund genannt werden könne, müssen alle Glieder gesund sein; zum Kranksein dagegen genügt, daß ein einziges Glied leide. So ist es auch mit der sittlichen Handlung. Damit sie einfachhin sittlich krank oder schlecht sei, genügt, daß sie von einer Seite schlecht sei, z. B. von seiten des Gegenstandes; damit sie aber einfachhin gut genannt werde, muß sie allseitig gut sein. Der Wille ist also sowohl dann böse, wenn er das Schlechte aus einem guten Zwecke, als wenn er das Gute aus einem schlechten Zwecke erstrebt[1].

4. Ist der Gegenstand des innern Willensactes sittlich gleichgiltig, so ist auch der Willensact in sich nach seinem physischen Sein gleichgiltig, aber er kann sittlichen Werth erlangen, wenn er von einem andern sittlich guten Willensacte befohlen und dadurch auf einen guten Zweck bezogen wird. In diesem Falle verhält sich der sittlich gleichgiltige Willensact ähnlich wie die äußeren Handlungen. Gleichwie diese in Bezug auf ihre subjective Gutheit ganz vom Willen abhangen, so hängt auch die subjective Gutheit des Willensactes, der einen sittlich gleichgiltigen Gegenstand hat, ganz von dem Willensacte ab, der ihn befiehlt. Der Wille, zu studiren, ist aus sich sittlich gleichgiltig. Geht er aus dem Willen hervor, seine Pflicht zu erfüllen, so wird er sittlich gut; geht er dagegen aus dem Willen hervor, eitles Lob zu erwerben, so wird er sittlich schlecht.

Damit aber ein in sich gleichgiltiger Willensact auf die genannte Weise durch einen andern guten Act sittlichen Werth erhalte, muß der letztere dem erstern vorausgehen und ihn irgendwie, wenigstens virtuell, verursachen. Der sittlich gleichgiltige Willensact muß zum sittlich guten in einem Abhängigkeitsverhältniß stehen, denn nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die Gutheit des letztern irgendwie zugeschrieben werden. Natürlich ist diese Gutheit, die dem Willensact wegen seiner Abhängigkeit von einem andern Act zugeschrieben (zugerechnet) wird, eine wesentlich andere als diejenige des Willensactes, der nach seinem Gegenstande sittlich gut ist. Der letztere Willensact ist in sich und nach seiner Wesenheit oder seinem physischen Sein sittlich gut. Er geht physisch auf einen guten Gegenstand und wird deshalb innerlich und wesentlich gut. Der erstere Willensact aber, der nach seinem Gegenstande gleichgiltig ist, wird nur durch eine Art Zurechnung gut, weil er aus der Quelle eines in sich guten Willensactes hervorgeht. Deshalb ist auch seine subjective Gutheit keine andere als die der äußeren Handlungen, welche ebenfalls ihre subjective Gutheit nur durch ihr Abhängigkeitsverhältniß vom

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 19 a. 7 ad 3um: Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, *sive voluntas sit eius quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala:* sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum. Ebenso sagt der hl. Augustinus (Cont. mendac. c. 7): Ea quae constat esse peccata nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.

sittlich guten Willen haben. Es ist daher auch kein Widerspruch, daß ein Willensact oder eine äußere Handlung durch Zurechnung eine mehrfache Gutheit erhalte, wenn sie von mehreren guten Willensacten ursächlich abhangen; es ist aber ein Widerspruch, daß ein Willensact, der ein gutes Object hat, zugleich mehr als eine innerliche, wesentliche Gutheit besitze, weil kein Ding zugleich zwei Wesenheiten haben kann.

5. Obwohl der Willensact, der einen sittlich guten Gegenstand hat, nie mehr als eine Art der wesentlichen, innern Gutheit besitzt, so kann er doch neben dieser noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten besitzen, wenn er von einem oder mehreren wesentlich guten Willensacten abhängt. Nehmen wir z. B. den Fall, jemand erwecke einen Act der vollkommenen Liebe Gottes, und zwar getrieben von dem Verlangen, sich von allen noch übrigen Sündenstrafen zu befreien und seine Verdienste vor Gott zu vermehren. Dieser Act der Liebe Gottes hat zum Formalobject die um ihrer selbst willen unendlich liebenswürdige Vollkommenheit Gottes. Von diesem Objecte wird das innere Wesen des Actes bestimmt, der eben deshalb ein Act der vollkommenen Liebe ist. Zugleich aber geht dieser Act aus dem Verlangen hervor, die Sündenstrafen zu tilgen und neue Verdienste für den Himmel zu sammeln. Er steht also zu diesen beiden Acten als seinen Triebfedern[1] in einem Abhängigkeitsverhältniß, so daß ihm auch die Gutheiten derselben (der Buße und der Hoffnung) zugerechnet werden, obwohl sie sein inneres Wesen nicht verändern. Denn wenn die äußere Handlung und der sittlich gleichgiltige Willensact durch ihre Abhängigkeit vom guten Willensact durch Zurechnung gut werden, so sieht man nicht ein, warum nicht auch der in sich sittlich gute Willensact durch eine ähnliche Abhängigkeit neben seiner wesentlichen Gutheit noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten sollte erhalten können[2].

§ 2.

Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen.

1. Die Schlechtheit (Bosheit) bildet den Gegensatz zur Gutheit. Von der objectiven Schlechtheit war schon früher die Rede (235). Hier fragt

[1] Es ist ein Unterschied zwischen Zweck und Beweggrund (Triebfeder, Motiv). Zweck bedeutet, wenn von Handlungen die Rede ist, sowohl das Gut, auf welches eine Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist (finis operis), als dasjenige, was der Wille durch diese Handlung zu erreichen strebt (finis operantis). Bloß dieser letztere Zweck heißt Beweggrund oder Triebfeder. Zweck hat also eine ausgedehntere Bedeutung als Beweggrund. Der Beweggrund schließt immer die Rücksicht auf den Willen des Handelnden ein und bezeichnet den Zweck, welcher den Willen zum Handeln bewegt. Der Zweck dagegen schließt diese Rücksicht nicht nothwendig ein. Wenn wir deshalb eine äußere Handlung für sich betrachten, so können wir wohl von ihrem Zweck, aber nicht von ihrem Beweggrund reden. Der Zweck des Essens z. B. ist die Erhaltung des Lebens. Dieser Zweck wird erst dann Beweggrund, wenn der Handelnde sich ihn zum Zweck setzt und dadurch zum Handeln angetrieben wird.

[2] Von dieser zufälligen Gutheit des Willensactes, der schon durch sein Object wesentlich gut ist, spricht der hl. Thomas in den Worten (S. theol. 1. 2. q. 19 a. 2 ad 1um): Quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex obiecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virtutum, nisi forte per accidens prout *finis dependet a fine et voluntas ex voluntate.*

es sich, wodurch der Mensch subjectiv und im eigentlichen Sinne schlecht werde. Die subjective (formale) Schlechtheit ist immer des Menschen eigenste That, während die objective Verwerflichkeit der Handlungen nicht von ihm abhängt.

Worin besteht die subjective sittliche Schlechtheit des Willensactes? Wir erwidern: in einer Privation oder einem Mangel, nämlich in der Abwesenheit derjenigen Beschaffenheit der Handlung, welche nothwendig ist, damit sie dem vernünftigen Menschen als solchem angemessen sei. Die subjective Schlechtheit ist also nichts physisch Wirkliches, sondern ein Nichtvorhandensein dessen, was wir von der menschlichen Handlung erwarten. Die Handlung des vernünftigen Menschen muß, um recht und gut zu sein, gewisse Eigenschaften und Vollkommenheiten nothwendig haben. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht, daß die sittliche Gutheit in der ganzen Fülle des Seins oder der Vollkommenheit besteht, welche die menschliche Handlung erheischt. Fehlen diese Eigenschaften, so sehen wir das als einen Mangel, als etwas Fehlerhaftes an, das Tadel verdient. In diesem Mangel besteht die sittliche Schlechtheit.

Man muß also sagen: Jede Handlung ist sittlich schlecht, welcher etwas von der Fülle der Vollkommenheiten abgeht, die einer menschlichen Handlung nothwendig sind[1]. Fehlt auch nur eine nothwendige Eigenschaft, so ist die Handlung schlecht, und je mehr solche Eigenschaften fehlen, um so schlechter ist sie.

2. Daß die gegebene Erklärung des Bösen die richtige sei, ergibt sich aus dem über das sittlich Gute Gesagten. Von jedermann wird das Böse als der Gegensatz des Guten aufgefaßt. Nun besteht aber die sittliche Gutheit des Willensactes in der Richtung desselben auf ein dem vernünftigen Menschen angemessenes Object, also muß die sittliche Schlechtheit in dem Streben des Willens nach einem unangemessenen Gegenstand bestehen. Denn durch diesen letztern wird auch das Streben des Willens selbst unangemessen.

Wir haben also im schlechten Willensact zweierlei zu unterscheiden: erstens das Streben nach einem Gegenstand, der dem Menschen irgendwie gut ist, und zweitens die Unangemessenheit dieses Strebens, welches sich aus der Unangemessenheit des Gegenstandes ergibt. Das erstere ist etwas Positives, das letztere eine Privation, und in diesem Mangel besteht das eigentliche Wesen der Schlechtheit des Willensactes. Der Wunsch nach unmäßigem Genuß ist zwar auf etwas gerichtet, das den Sinnen schmeichelt und insofern ein Gut ist, das aber zugleich der Angemessenheit für den vernünftigen Menschen entbehrt. Es geziemt sich für diesen nicht, so den sinnlichen Genüssen zu fröhnen, daß dadurch die Vernunft in ihrer Thätigkeit beeinträchtigt wird. Die Sinnlichkeit soll dienen, nicht herrschen.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch scheint zu bestätigen, daß man allgemein die sittliche Schlechtheit als einen Mangel ansieht. Das Böse wird vielfach durch eine Verneinung des Guten ausgedrückt. Wir reden von ungerecht,

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 18 a. 1: Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in *quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae*, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur *mala*.

Unrecht, unmäßig, unzüchtig, Untugend, Unsitte, unklug, unbescheiden, lieblos, schamlos, gottlos. Dagegen drücken wir das Gute kaum je durch eine Negation aus[1]. Das Gute ist eben das Positive und das Böse dessen Privation.

Daß das Böse nicht immer durch eine Verneinung ausgedrückt wird, kann unsern Beweis aus dem Sprachgebrauch nicht entkräften. Denn das läßt sich sehr leicht erklären, auch wenn das Böse als eine Privation aufgefaßt wird. Die Tugend hält die rechte Mitte zwischen zwei Gegensätzen. Man kann sich durch zu viel und zu wenig verfehlen. So kann man gegen die Tapferkeit nicht bloß durch Muthlosigkeit oder Feigheit, sondern auch durch Tollkühnheit sündigen. Die bloße Verneinung der Tugend ist deshalb noch keine genügende Bezeichnung einer bestimmten Art des Bösen. Gewöhnlich wird bloß das eine Extrem durch die Negation ausgedrückt, und zwar meistens jenes, das häufiger vorkommt.

3. Da die sittliche Schlechtheit den Gegensatz zur Gutheit bildet, so gilt das oben von der letztern Gesagte in analoger Weise von der erstern. Wie jene, so wird auch diese nach ihrer Wesenheit durch den Gegenstand bestimmt. Die Art des bösen Willens richtet sich nach der Art des schlechten Objects. Außerdem können aber auch die Umstände und der äußere Zweck den Willen besser oder schlechter machen. Doch waltet in dieser Beziehung ein großer Unterschied zwischen gut und bös ob.

a) Ein guter Umstand im Object kann nie dem Willensact eine zweite, wesentlich neue Gutheit verleihen, so daß derselbe eine wesentliche Gutheit vom Object und eine andere wesentliche von einem Umstande erhielte (242 und 246). Dagegen kann der böse Willensact in mehrfacher, wesentlich verschiedener Beziehung böse sein. Denn die sittliche Schlechtheit besteht in einer Privation, und es kann ein Gegenstand unter mehreren, wesentlich verschiedenen Beziehungen ungeziemend sein und demgemäß auch der auf denselben gerichtete Wille in allen diesen Beziehungen schlecht werden. Wer den Willen hat, mit einer verheirateten Person unerlaubt umzugehen, versündigt sich nicht bloß gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit. Ein und derselbe Willensact kann also zugleich wesentlich gegen mehrere Tugenden oder sittliche Vorschriften verstoßen, aber nie in Bezug auf seine wesentliche innere Gutheit mehreren Tugenden angehören.

Sollen ferner die Umstände die Gutheit des Willensactes erhöhen, so müssen sie nicht bloß erkannt, sondern positiv gewollt sein, wie oben gezeigt wurde. Dagegen wird der Wille durch die schlechten Umstände des gewollten Gegenstandes böse, auch wenn er diese Umstände nicht in sich selbst will, sondern bloß insofern sie thatsächlich mit dem gewollten Gegenstande verbunden sind. Wer einen Ehebruch begehen will, mag es vielleicht sogar bedauern, daß die Person, mit der er zu sündigen vorhat, verehelicht ist. Was er in der Handlung sucht und will, ist nur die Befriedigung seiner bösen Lust, keineswegs die Verletzung der Gerechtigkeit. Dennoch versündigt er sich nicht bloß

---

[1] Dem deutschen Sprachgebrauch entspricht der griechische und lateinische: wie der Grieche von ἄδικος, ἀσεβής, ἀπρεπής, ἄφρων, ἄναγνος, ἀκρατής u. s. w., redet der Römer vom impius, immodestus, intemperans, iniustus, iniquus, ignavus u. s. w. Mit dem Lateinischen stimmen dessen Tochtersprachen überein.

gegen die Enthaltsamkeit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, weil er weiß, daß das Gewollte eine Ungerechtigkeit ist.

b) Durch den äußern Zweck kann der Wille nur in einer Weise gut werden, nämlich dadurch, daß er von demselben beeinflußt und zum Handeln angetrieben wird; böse aber in doppelter Weise: nämlich nicht bloß dadurch, daß er vom schlechten Zweck beeinflußt und angetrieben wird, sondern auch dadurch, daß er unterläßt, die gleichgiltigen Acte auf einen guten Zweck zu beziehen.

Zum sittlich Guten ist also immer ein positives Thun und Streben des Willens nothwendig. Der Mensch kann nicht durch bloßes Nichthandeln sittlich gut werden, er muß dazu seine Kräfte gebrauchen. Zum Bösen dagegen ist bloßes Nichtthun oder Unterlassen ausreichend[1]. Wer etwas als sittlich geboten erkennt und es nicht will, hat schon einen bösen Willen. Mehr gehört also zum Vollbringen des Guten als des Bösen, und leichter wird der Mensch schlecht als gut[2]. Nur mit Mühe läßt sich die Bergeshöhe erklimmen, aber leicht ist es, in den Abgrund zu stürzen. So ist es auch auf sittlichem Gebiet. Wahr bleibt der Spruch Hesiods: „Vor die Tugend haben die unsterblichen Götter den Schweiß gestellt.“ Wie leicht ist es dagegen, sich den Leidenschaften zu überlassen und — in den Abgrund des Verderbens zu stürzen!

§ 3.

Von den sittlich gleichgiltigen Handlungen.

Nachdem wir festgestellt, worin die sittliche Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen bestehe, bleibt uns noch zu untersuchen, ob alle Handlungen sittlich gut oder schlecht seien, oder ob es auch sittlich gleichgiltige Handlungen gebe. Mit anderen Worten: es fragt sich, ob die Eintheilung der freien menschlichen Handlungen in gute und böse eine vollständige, alle menschlichen Handlungen in sich begreifende sei.

Diese Frage wurde von jeher in den katholischen Schulen eifrig besprochen und bildete einen der strittigen Punkte zwischen Scotisten und Thomisten. Um dieselbe, soweit sie rein philosophischer Natur ist, zu lösen, müssen wir den Fragepunkt klarstellen.

Vor allem ist daran zu erinnern, daß es sich unmittelbar nur um die inneren Bethätigungen oder die Willensacte handelt. Denn in Bezug auf die subjective Gutheit hangen die äußeren Handlungen ganz vom Willensacte ab. Gibt es keine sittlich gleichgiltigen Willensacte, so gibt es überhaupt keine sittlich gleichgiltigen Handlungen.

Es ist ferner klar, daß viele Willensacte, nach ihrem bloßen Gegenstand betrachtet, gleichgiltig sind. Gleichwie gehen, schreiben, solange man diese Handlungen von allen besonderen Umständen losgelöst, rein abstract betrachtet,

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 71 a. 5. Wenigstens die physische Möglichkeit einer reinen Unterlassungssünde ohne jede äußere oder innere augenblickliche Bethätigung scheint sich nicht wohl läugnen zu lassen. Cf. Suarez, De peccatis disp. 3 sect. 3 n. 6.

[2] S. Thom. l. c. q. 71 a. 5 ad 1um: Plura requiruntur ad bonum quam ad malum.

sittlich gleichgiltig sind, so ist auch der Wille, diese Handlungen auszuführen, solange man von allen besonderen Umständen absieht, sittlich gleichgiltig. Aber bei der Ausführung treten nothwendig concrete Umstände hinzu, welche den sittlichen Charakter der Handlung beeinflussen. Niemand kann in Wirklichkeit reden oder schreiben wollen, ohne es zu einer bestimmten Zeit, in Bezug auf einen bestimmten Ort oder Gegenstand, zu einem bestimmten Zweck zu wollen.

Die Frage ist nun diese: werden alle ihrer Natur nach gleichgiltigen Handlungen durch die concreten Umstände, die bei der wirklichen Ausführung hinzutreten, nothwendig sittlich gut oder bös? Die Scotisten verneinen dies mit ihren Führern, dem hl. Bonaventura und Duns Scotus, die Thomisten dagegen bejahen es mit dem Engel der Schule. Die letztere Ansicht ist heute fast allgemein in den katholischen Schulen angenommen, und wir halten sie für die richtige. Der Hauptgrund für dieselbe ist der folgende:

Bei jeder überlegten Handlung verfolgt der Mensch irgend einen Zweck. Das ist ein von allen Schulen anerkannter Grundsatz. Dieser Zweck ist ferner die Seele der ganzen Handlung, weil er den Willen antreibt und durch ihn der Handlung ihr Gepräge aufdrückt.

Entweder ist nun dieser Zweck ein sittlich guter, d. h. ein solcher, wie er sich für den vernünftigen Menschen geziemt, oder nicht. Ist er ein solcher, so wird die ganze ihrer Natur nach gleichgiltige Handlung sittlich gut. Ist er es nicht, so ist die ganze Handlung schlecht. Denn der Mensch soll immer handeln, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt. Das ist aber nicht der Fall, wenn der Zweck, die Seele und Triebfeder seiner That, nicht ein solcher ist, wie er sich für einen vernünftigen Menschen geziemt, d. h. ein sittlich guter.

Alle Menschen tadeln denjenigen, der nutzlos redet oder für sein Reden keinen vernünftigen Zweck oder Grund anzugeben weiß. Wenn es aber tadelnswerth ist, ohne vernünftigen Grund zu reden, so scheint es ebenso tadelnswerth, ohne vernünftigen, oder was dasselbe ist, vor der Vernunft zu verantwortenden Zweck zu handeln. Ein solches Handeln ist unvernünftig.

Einen andern Beweis gibt uns die Bestimmung des Menschen. Gottes Weisheit scheint zu erheischen, daß er, soviel an ihm liegt, alle Dinge ohne Ausnahme auf den höchsten Weltzweck, nämlich seine eigene Verherrlichung, hinordne. Vom Menschen insbesondere scheint Gott verlangen zu müssen, daß jede seiner bewußten Handlungen irgendwie auf den höchsten Weltzweck hingeordnet sei. Nur insoweit sie diesem Zwecke dienen, kann Gott an ihnen sein Wohlgefallen haben. Alle übrigen Handlungen muß er als nutz- und werthlos für den höchsten Zweck alles Geschaffenen ansehen, somit als Schritte außerhalb und zuwider der rechten Ordnung.

Nun aber fehlt diese Hinordnung auf den höchsten Weltzweck allen Handlungen, welche nicht ihrer Natur oder ihren Umständen oder ihrem Zwecke nach sittlich gut sind. Denn nur das sittlich Gute kann zum letzten Ziele mitwirken und dem Menschen das ewige Leben verdienen. Also sind alle nicht guten Handlungen schlecht, und es gibt keine gleichgiltigen Handlungen.

Stellen wir damit etwa übertriebene Anforderungen an den Menschen? Die Furcht ist unbegründet. Wir reden ja nur von überlegten Handlungen. Sobald die Vernunft auf eine Handlung ihre Aufmerksamkeit richtet,

beurtheilt sie dieselbe nach ihrer Angemessenheit für den Menschen als vernünftiges Wesen. Dazu ist sie von Hause aus veranlagt. Folgt der Wille diesem Ausspruche der Vernunft, so wird er sittlich gut.

Es steht auch mit unserer Ansicht keineswegs im Widerspruch, daß man mit dem gebührenden Maße nach Erholung und Ergötzung strebe. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen und bedarf der Erholung und Ergötzung. Auch hat Gott mit vielen Handlungen Lust verbunden, um den Menschen wirksamer zu denselben anzutreiben. Es widerspricht also keineswegs der Würde des Menschen, daß er nach Lust strebe, wofern es in rechtem Maße und in der rechten Weise geschieht, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Natürlich unvernünftig wäre es, die sinnliche Lust rein um ihrer selbst willen zu erstreben, ohne Rücksicht auf das, was durch dieselbe nach der Absicht des Schöpfers erreicht werden soll. Das vernunftlose Thier wird nur durch das Streben nach sinnlicher Lust angetrieben; beim Menschen aber soll die sinnliche Lust auf höhere, geistige Güter hingeordnet und dadurch geadelt werden. Wer übrigens bei sinnlichen Genüssen sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise, wie er sich denselben hingibt, sich vernünftig benimmt, bei dem fehlt es auch nicht an der erforderlichen Absicht.

Schließlich sei noch bemerkt, daß die ganze Frage vielleicht mehr theoretischen als praktischen Werth hat. Denn in den concreten sittlichen Forderungen stimmen so ziemlich beide Parteien miteinander überein. Wir enthalten uns deshalb einer eingehenden Prüfung aller sonstigen Gründe und Gegengründe, die von beiden Parteien vorgebracht werden, zumal dieselben sich vielfach auf rein theologischem Boden bewegen.

Drittes Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Nicht derjenige ist als ganzer Mensch wahrhaft gut, der das eine oder andere Mal gut handelt, sondern derjenige, bei dem das gute Handeln zur Gewohnheit oder Sitte geworden. Das ist aber beim Tugendhaften der Fall. Denn die Gewohnheit zum Guten bringt im Menschen eine dauernde Veranlagung und Neigung zum Guten hervor, und diese Neigung ist die Tugend. Durch die Tugend wird also nicht bloß die einzelne Handlung sittlich gut, sondern der Mensch selbst nach seiner Natur wird durch die dauernde Richtung auf das Gute sittlich geadelt. Den Gegensatz zur Tugend bildet das Laster.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

§ 1.

Das Wesen der Tugend.

Aus der Thatsache, daß nicht alle tugendhaft sind und in einem und demselben Menschen die Tugend zunehmen oder auch abnehmen kann, haben schon Plato und Aristoteles den Schluß gezogen, die Tugend könne uns nicht

angeboren sein und noch weniger in einem wesentlichen Bestandtheil unserer Natur, z. B. in einer angeborenen Fähigkeit, bestehen. Sie muß vielmehr als eine durch Uebung erworbene Eigenschaft unserer Seelenkräfte aufgefaßt werden, welche nicht leicht wieder verloren geht und denselben im Guten Fertigkeit verleiht. Sie gehört mithin zur Gattung der Fertigkeiten.

Wie die tägliche Erfahrung lehrt, können wir durch häufige Wiederholung derselben Handlungen eine größere Leichtigkeit und Fertigkeit (Tüchtigkeit) in diesen Handlungen erwerben. Daher das Sprichwort: Die Uebung macht den Meister. Nur mit Mühe zeichnet der angehende Maler die ersten Striche. Aber nach mehrjähriger Uebung hat er eine erstaunliche Fertigkeit in der Ausführung der Kunstregeln erworben. Die einmal erworbene Fertigkeit bleibt, so daß man sich ihrer jederzeit bedienen kann. Nur durch langen Nichtgebrauch oder Zuwiderhandeln geht sie allmählich wieder verloren.

Auf Grund dieser Erfahrungsthatsachen kann man mit Recht die Fertigkeit (habitus, ἕξις) definiren als eine dauernde Eigenschaft (Disposition), welche durch Uebung in einer von Natur vorhandenen Fähigkeit entsteht und dieselbe zu bestimmten Handlungen geneigt macht[1]. Schon die erste Thätigkeit in einer bestimmten Richtung läßt gewissermaßen eine Spur im Seelenvermögen zurück. Dieser Eindruck wird durch die Wiederholung der gleichen Thätigkeiten verstärkt, so daß Uebung und Fertigkeit im geraden Verhältniß zu einander stehen.

Hat die erworbene Fertigkeit in einer vernünftigen Fähigkeit ihren Sitz und ist sie auf eine der betreffenden Fähigkeit angemessene gute Thätigkeit und somit auf das Gute dieser Fähigkeit gerichtet, so heißt sie Tüchtigkeit. Jede Tüchtigkeit wird im Griechischen und Lateinischen ἀρετή bezw. virtus genannt. Das deutsche „Tugend“ läßt einen so weiten Sinn nicht zu. Die Tüchtigkeiten sind also Fertigkeiten, welche wesentlich auf die einer vernünftigen Fähigkeit angemessene oder gute Thätigkeit gerichtet sind.

Man unterscheidet zwei Arten solcher Tüchtigkeiten (virtutes im weitern Sinne): 1) sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zum sittlich guten Handeln fertig und geneigt machen. Diese Tüchtigkeiten heißen Tugenden; 2) nicht sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zwar zu vernünftigen, dem Menschen eigenthümlichen, aber an sich nicht sittlich guten Thätigkeiten hinneigen. Die letzteren können nur im uneigentlichen und weitern Sinne Tugenden genannt werden[2]. Zu diesen werden von Aristoteles die sogenannten Verstandestüchtigkeiten (διανοητικαὶ ἀρεταί) gerechnet. Die Tugenden im eigentlichen Sinne dagegen nennt er sittliche Tüchtigkeiten (ἠθικαὶ ἀρεταί).

Verstandestüchtigkeiten (Verstandestugenden) sind nach Aristoteles: Weisheit (σοφία), Verstand (νοῦς), Wissenschaft (ἐπιστήμη), Kunst (τέχνη) und Klugheit (φρόνησις). Die drei ersten gehören der theoretischen, die zwei

[1] Von den übernatürlichen Fertigkeiten, welche nach der Lehre der Theologen nicht durch Uebung erworben, sondern von Gott der Seele verliehen werden, sehen wir hier ab.

[2] Deshalb nennt sie die Schule mit dem hl. Thomas *virtutes secundum quid.*

letzteren, die auf die Leitung der menschlichen Handlungen hinzielen, der praktischen Vernunft an. Wir werden später zu zeigen haben, daß auch die Klugheit den eigentlichen sittlichen Tugenden beizuzählen ist. Daß aber die übrigen vier Verstandestüchtigkeiten keine Tugenden im strengen Sinne sind, ist schon deshalb unzweifelhaft, weil sie sich auch in einem sittlich verkommenen Menschen finden können. Sie befassen sich entweder nicht mit den menschlichen Handlungen oder jedenfalls nicht mit der sittlichen Seite derselben.

Beide Arten von Tüchtigkeiten (Tugenden im weitern Sinne) kommen darin überein, daß sie ihrer Natur nach die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen zu der ihnen angemessenen Thätigkeit hinneigen und nur zum Guten der betreffenden Fähigkeit mitwirken, mithin in dieser Rücksicht den Menschen vervollkommnen. Die Wissenschaft z. B. ist eine andauernde Fertigkeit des Verstandes, die Wahrheit mit Sicherheit aus ihren Gründen zu erkennen, oder ein habituelles sicheres Wissen. Sie kann sich wesentlich nur in Bezug auf die Wahrheit bethätigen. Auch der Mann der Wissenschaft kann irren, aber nie auf Grund der Wissenschaft als solcher, oder weil die Wissenschaft ihn zu irrigen Urtheilen hinneigte und dazu mithälfe, sondern bloß deshalb, weil er sich von Vorurtheilen leiten läßt oder vorschnell urtheilt.

Die beiden Arten von Tüchtigkeiten unterscheiden sich aber in doppelter Beziehung: erstens dadurch, daß die sittlichen Tüchtigkeiten, d. h. die Tugenden im eigentlichen Sinne, den Menschen zum sittlich guten Handeln hinneigen, was bei den anderen Tüchtigkeiten nicht der Fall ist; deshalb wird auch nur durch die ersteren der Mensch als Mensch schlechthin gut. Große Wissenschaft und Kunst ist sehr wohl mit großem Mangel an sittlichem Werth vereinbar. Zweitens geben bloß die sittlichen Tugenden nicht nur das Können, sondern auch das Wollen. Es kann jemand ein großer Künstler sein, wenn er auch absichtlich die Regeln seiner Kunst übertritt. Denn die Kunst besteht wesentlich im Können. Aehnliches gilt von der Wissenschaft. Der große Astronom und Mathematiker hört nicht auf, in seinem Fache tüchtig zu sein, auch wenn er keinen Gebrauch von seinem Wissen macht. Anders verhält es sich in Bezug auf die Tugend. Nicht derjenige hat die Tugend der Mäßigkeit oder Gerechtigkeit, welcher mäßig und gerecht handeln kann, aber es nicht thut, sondern derjenige, welcher in Wirklichkeit gewohnheitsmäßig gerecht und mäßig lebt. Der innere Grund dieser Verschiedenheit ist hauptsächlich folgender.

Die übrigen Tüchtigkeiten machen bloß den Verstand oder eine andere aus sich unfreie Fähigkeit zu gewissen Thätigkeiten geneigt. Der Wille wird nicht davon berührt. Es steht deshalb diesem frei, ob er jene Fertigkeiten in Anwendung bringen will oder nicht. Die sittlichen Tugenden dagegen machen den Willen selbst zum sittlich Guten geneigt. Während also die anderen Tüchtigkeiten für eine bestimmte Art des Handelns keine Bürgschaft geben und in ihrer Bethätigung von den Anregungen des Willens abhangen, gibt die sittliche Tugend eine solche Bürgschaft, weil sie dem Willen selbst eine dauernde Richtung auf das sittlich Gute verleiht. Denn wenn auch der Wille in jedem einzelnen Falle frei bleibt, so wird er doch durchschnittlich der erworbenen Neigung gemäß handeln, und zwar um so sicherer, je größer diese Neigung ist.

Nach dem Gesagten läßt sich die sittliche **Tugend** definiren: eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln[1]. Man kann auch mit Aristoteles die Tugend eine dauernde Fertigkeit nennen, welche sowohl den Menschen selbst als die ihm eigenthümliche Thätigkeit gut macht[2]. Der erste Theil dieser Begriffsbestimmung ist den sittlichen Tugenden mit den Verstandestugenden gemein. Beide vervollkommnen den Menschen in sich. Der zweite Theil dagegen kommt bloß den sittlichen Tugenden zu, weil diese allein bewirken, daß das freie Verhalten des Menschen ein solches ist, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt.

Auf eine andere Aristotelische Begriffsbestimmung der Tugend haben wir schon oben (218) hingewiesen. Sie lautet: Die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, welche mit Wahl die uns geziemende Mitte einhält, und zwar nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde[3].

Diese Definition stimmt mit der oben von uns aufgestellten inhaltlich vollständig überein. Denn die Tugend gehört zur Gattung der erworbenen und dauernden Fertigkeiten (ἕξις). Der Gegenstand dieser Fertigkeit ist das von der Ueberlegung und der freien Wahl abhängige Handeln (προαιρετική). In diesem Handeln sucht sie das rechte, dem Menschen geziemende Maß oder die rechte Mitte einzuhalten (ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), und zwar nicht blind nach Art eines Triebes, sondern nach der Vorschrift der Vernunft (ὡρισμένῃ λόγῳ). Weil ferner die Vorschrift der Vernunft unklug sein kann, die Regel der Tugend aber die Klugheit ist, so wird die unkluge Vorschrift ausgeschlossen durch den Zusatz ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Doch ist damit der Sinn dieses letzten Zusatzes noch nicht erschöpft, vielmehr scheint er auf zwei weitere der Tugend wesentliche Gesichtspunkte hinzudeuten. Das Maß der Tugend ist kein mathematisch starres. Die Bestimmung dessen, was dem Menschen nach den jedesmaligen Umständen in seinem Handeln gezieme, hängt von einer vernünftigen Beurtheilung der Lage ab, in der sich jemand befindet. Es ist also Umsicht und Klugheit dazu erforderlich. Dieses Urtheil wird aber leicht durch die Sophistereien und Einflüsterungen der Eigenliebe beeinflußt und getrübt. Um gegen dieselben sicher zu sein, braucht sich jeder nur die Frage vorzulegen, wie wohl ein vernünftiger und kluger Mann in solcher Lage urtheilen würde. An dieses Urtheil soll man sich halten.

Kurz und treffend definirt der hl. Augustin die Tugend als eine gute Eigenschaft des Geistes, durch die man gut lebt und die niemand zum Bösen mißbraucht[4]. In dieser Begriffsbestimmung ist natür

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 55 a. 4: Habitus operativus bonus.

[2] Nachdem Aristoteles (Ethic. Nic. II. c. 5, 1106 a 22) gezeigt, daß die Tugend ein jedes Wesen nach seiner Natur und eigenthümlichen Thätigkeit gut gestalte, fährt er fort: Εἰ δὲ ταῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

[3] Ethic. Nic. II. c. 6, 1106 b 36: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. — Nach dem Zusammenhang muß es wohl ein Fehler sein, daß ὡρισμένη anstatt ὡρισμένῃ gelesen wird, denn ὡρισμένῃ bezieht sich offenbar auf μεσότητι.

[4] De lib. arb. II. c. 19: Bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nem

unter „gut" das sittlich Gute zu verstehen. Wenn Augustin behauptet, nand könne die Tugend zum Bösen mißbrauchen, so ist der Sinn: niemand ne kraft der Tugend und mit ihrer Mithilfe das Böse vollbringen. Wie Wissenschaft als Fertigkeit des Verstandes wesentlich auf das Wahre, so t die Tugend wesentlich auf das sittlich Gute. Der Tugendhafte kann zwar ch Böses thun, aber er kann sich zum Bösen nicht der Tugend bedienen. nn diese wird durch sittlich gute Handlungen erzeugt und neigt wieder zu selben hin. Ihr Formalobject ist das sittlich Gute, und nur wo ihr dieses gegentritt, kann sie sich bethätigen[1].

§ 2.

Der Träger der Tugenden.

Die Tugenden sind erworbene Fertigkeiten im sittlich Guten. Aber in lchen **Seelenkräften** oder Fähigkeiten befinden sie sich? oder mit anderen rten: welche Fähigkeiten sind die **Träger** (Subjecte) der Tugenden?

1. Darauf läßt sich im allgemeinen antworten: **Der unmittelbare d eigentliche Träger der Tugend kann nur der Wille sein, dere Fähigkeiten können nur insofern Tugenden besitzen, s sie unter der Herrschaft des Willens stehen und von ihm vegt werden**[2].

Wie alle Fertigkeiten durch die ihnen entsprechenden Thätigkeiten entstehen, werden auch die Tugenden durch wiederholtes sittlich gutes Handeln erzeugt. tlich gut können aber nur die Willensbethätigungen selbst und jene Handgen sein, die unter dem Einfluß und der Leitung des Willens geschehen. r Begriff der sittlichen Handlung schließt ja, wie früher bewiesen (121), entlich die Freiheit ein. Aus sich selbst sind aber nur die Willensacte frei, Thätigkeiten der anderen Vermögen nur insofern, als sie an der Freiheit Willens theilnehmen.

Wir haben ferner gesehen, daß die eigentlichen Tugenden — und nur von en reden wir hier — nicht bloß die Fähigkeit zum sittlich Guten verleihen, dern bewirken, daß der Mensch **thatsächlich** das Gute vollbringt. Das aber nur von den Tugenden, die im Willen selbst oder in einer andern der rschaft des Willens unterworfenen Fähigkeit ihren Sitz haben. Denn der lle ist der oberste Leiter und Beweger aller unter dem Einfluß der Vernunft enden Fähigkeiten. Folglich können die eigentlichen Tugenden nur im Willen st sich befinden, in den anderen Fähigkeiten aber bloß insofern, als sie unter Herrschaft und Leitung des Willens stehen.

2. Der genannte Grundsatz kennzeichnet aber noch nicht genügend die zeichnende Stellung des Willens im Reiche der Tugenden. Die **Klugheit**

---

le utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Der letzte Zusatz gilt blos von übernatürlichen Tugenden.

[1] **Suarez**, De virtut. sect. 1 n. 4.

[2] S. **Thom.** S. theol. 1. 2. q. 56 a. 3: Subiectum habitus, qui simpliciter itur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est ta a voluntate.

kann selbstverständlich als Tugend des Verstandes nicht im Willen ihren Si[tz] haben. Aber sieht man nur auf die Tugenden der Strebevermögen, [so] läßt sich ganz allgemein behaupten: alle Tugenden haben den Wille[n] zu ihrem eigentlichen Träger oder Subject. Es gibt also außerhal[b] des Verstandes keine Tugend, der nicht zunächst im Willen selbst ein[e] Fertigkeit entspräche.

Wir läugnen nicht, daß es auch im sinnlichen Strebevermögen Fertigkeiten zum Guten gebe, die einen wesentlichen Theil der Tugend (z. B. der Mäßigkeit) ausmachen. Die Erfahrung lehrt, daß man durch Uebung im sinnlichen Th[eil] solche Fertigkeiten unter dem Einfluß des Willens erwerben kann. Durch Uebung werden die Acte der Mäßigkeit, Sanftmuth u. s. w. viel leichter. Und solche Fertigkeiten sind dem Willen nothwendig. Der Wille soll den sinnlichen Theil in den Schranken der Vernunft halten; er soll bewirken, da[ß] uns weder die Begierlichkeit zu ungeziemenden Genüssen hinziehe noch die Furcht vor Beschwerde von der Pflichterfüllung abhalte. Dazu bedarf er der Fertig- keiten, welche den sinnlichen Theil gegen die vom Willen ausgehende Anregung zum Guten geneigt und willfährig machen.

Aber wir behaupten erstens, daß allen diesen Fertigkeiten des sinnlichen Theiles bestimmte Fertigkeiten im Willen selbst entsprechen; zweitens, daß die genannten Fertigkeiten des sinnlichen Theiles aus sich, solange sie allein stehen, keine Tugenden im strengen Sinne sind. Sie können nur insofern den Tugenden beigezählt werden, als sie mit den betreffenden sittlichen Fertigkeiten des Willens verbunden sind und unter ihrer Herrschaft stehen.

Der erste Theil unserer Behauptung ergibt sich aus folgender Er- wägung. Bei jedem sittlich guten Act des sinnlichen Begehrungsvermögens muß der Wille mitwirken. Nur durch den Willen erhalten die Thätigkeite[n] der sinnlichen Vermögen ihre Freiheit und ihre Hinordnung auf das sittli[che] Gute als solches, ohne die es keine sittlich gute Handlung gibt. Wenn ab[er] der Wille bei den sittlich guten Handlungen dieser Vermögen mitwirkt, [so] müssen auch die entsprechenden Fertigkeiten in ihm entstehen.

Wie der Wille durch häufige Acte der Gerechtigkeit eine Fertigkeit [zu] solchen Acten erwirbt, so muß er auch durch häufige Acte der Mäßigke[it,] Sanftmuth die betreffenden Fertigkeiten erwerben, wenn er derselben fähig i[st.] Diese Fähigkeit aber läßt sich ihm nicht absprechen. Der menschliche Wille e[r-] strebt nicht nur sein eigenes unmittelbares Object, sondern auch das des sin[n-] lichen Strebevermögens. Auch der Wille verlangt nach Speise, nach Befreiun[g] von Krankheit, von körperlichem Schmerz und ähnlichem. Er kann sich al[so] in Bezug auf diese verschiedenen Arten von sinnlichen Gütern nach den ve[r-] schiedensten Richtungen hinneigen. Daraus folgt, daß er aus sich nicht g[e-] nügend nach einer bestimmten Richtung hinneigt und einer Neigung und Ferti[g-] keit zum sittlich Guten in den Objecten der sinnlichen Begehrungsvermög[en] fähig und bedürftig ist. Also alle Tugenden, die man etwa dem sinnlich[en] Strebevermögen zuschreibt, haben eine entsprechende Fertigkeit im Willen.

Dieser Ansicht widerspricht die Lehre des hl. Thomas nicht, daß die Mäßi[g-] keit und der Starkmuth im sinnlichen Strebevermögen ihren Sitz haben. [Die] Tugend der Mäßigkeit besteht wesentlich aus einer doppelten Fertigkeit: [die] eine ist im sinnlichen Begehrungsvermögen und macht dasselbe willfährig, de[r]

en im Maßhalten bei sinnlichen Genüssen zu gehorchen, die andere da-
n ist im Willen und macht diesen geneigt, das sinnliche Begehrungs-
ögen nach der Vorschrift der Vernunft im Zaume zu halten. Beide Fertig-
n sind der Mäßigkeit nothwendig und bilden zusammen eine einzige mo-
sche Tugend. Diese Ansicht entspricht ganz den Anschauungen des heiligen
ers, der an mehr als einer Stelle den Grundsatz ausspricht, daß der Be-
er ebenso sehr der Vollkommenheit bedürfe als das Bewegte. Der Wille
r ist der Beweger des sinnlichen Strebevermögens. Er bedarf also ebenso
als dieses letztere einer Fertigkeit. Benöthigt das sinnliche Begehrungs-
nögen der Fertigkeit im Empfang der Willensimpulse, so bedarf der Wille
Fertigkeit im Ertheilen derselben. Von der Enthaltsamkeit (continentia)
t der hl. Thomas ausdrücklich, daß sie im Willen und nicht im sinn-
n Theile ihren Sitz habe, obwohl sie die Regelung einer Leidenschaft zur
jabe hat[1].

Wir haben zweitens behauptet, die Fertigkeiten des sinnlichen Be-
ungsvermögens, welche den sittlichen Tugenden des Willens zu dienen haben,
. die Fertigkeit des Maßhaltens in Speise und Trank, seien aus sich allein
Tugenden im strengen Sinn. Der Grund hiervon ist, weil die sittliche
end sich nur in Bezug auf das sittlich Gute bethätigen kann. Nur dem
n leiht sie ihren helfenden Arm. Das ist aber bei den genannten Fertig-
t des sinnlichen Theiles nicht der Fall. Sie dienen zum Bösen nicht minder
zum Guten. Auch ein Geizhals kann sehr mäßig leben und in diesem
halten eine große Fertigkeit besitzen. Es läßt sich also das früher über
Verhältniß der inneren Willensacte zu den äußeren Handlungen Gesagte
hier anwenden. Gleichwie die äußeren Handlungen nur insofern gut sind,
sie vom guten Willen ausgehen, so sind auch alle Fertigkeiten zu denselben
insofern Tugenden, als sie mit dem guten Willen verbunden sind und
ihm auf das Gute gerichtet werden.

Wie im sittlichen Handeln, so ist also auch in den sittlichen Tugenden
gute oder tugendhafte Wille der Kernpunkt, die Centralsonne, um die sich
dreht und ohne die alles andere keinen eigentlichen sittlichen Werth hat.
s Streben des Willens läßt sich aber in das Wort „Liebe“ zusammen-
n, weil die Liebe der Grundtrieb und die Voraussetzung alles übrigen
lens ist. Man kann deshalb die Tugend mit dem hl. Augustin die
nung der Liebe nennen[2]. Denn die Tugend bewirkt, daß wir unser
len und Lieben beständig nach den Anforderungen der Vernunft ordnen,
wir nur das lieben, was wir lieben sollen, und in der Weise, wie wir es
n sollen.

Man kann die Augustinische Begriffsbestimmung auch umdrehen und ebenso
r die Tugend die Liebe der Ordnung nennen. Die Tugend ist ja
dauernde Neigung und Fertigkeit des Willens, sein Lieben und Hassen nach
Forderungen der Vernunftordnung einzurichten.

---

[1] S. theol. 2. 2. q. 155 a. 3. Cf. Suarez, De virtut. in genere sect. 7 sqq.

[2] De civit. Dei l. 15 c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis virtutis: est amoris.

kann selbstverständlich als Tugend des Verstandes nicht im Willen ihren Sitz haben. Aber sieht man nur auf die Tugenden der Strebevermögen, so läßt sich ganz allgemein behaupten: alle Tugenden haben den Willen zu ihrem eigentlichen Träger oder Subject. Es gibt also außerhalb des Verstandes keine Tugend, der nicht zunächst im Willen selbst eine Fertigkeit entspräche.

Wir läugnen nicht, daß es auch im sinnlichen Strebevermögen Fertigkeiten zum Guten gebe, die einen wesentlichen Theil der Tugend (z. B. der Mäßigkeit) ausmachen. Die Erfahrung lehrt, daß man durch Uebung im sinnlichen Theil solche Fertigkeiten unter dem Einfluß des Willens erwerben kann. Durch Uebung werden die Acte der Mäßigkeit, Sanftmuth u. s. w. viel leichter. Und solche Fertigkeiten sind dem Willen nothwendig. Der Wille soll den sinnlichen Theil in den Schranken der Vernunft halten; er soll bewirken, daß uns weder die Begierlichkeit zu ungeziemenden Genüssen hinziehe noch die Furcht vor Beschwerde von der Pflichterfüllung abhalte. Dazu bedarf er der Fertigkeiten, welche den sinnlichen Theil gegen die vom Willen ausgehende Anregung zum Guten geneigt und willfährig machen.

Aber wir behaupten erstens, daß allen diesen Fertigkeiten des sinnlichen Theiles bestimmte Fertigkeiten im Willen selbst entsprechen; zweitens, daß die genannten Fertigkeiten des sinnlichen Theiles aus sich, solange sie allein stehen, keine Tugenden im strengen Sinne sind. Sie können nur insofern den Tugenden beigezählt werden, als sie mit den betreffenden sittlichen Fertigkeiten des Willens verbunden sind und unter ihrer Herrschaft stehen.

Der erste Theil unserer Behauptung ergibt sich aus folgender Erwägung. Bei jedem sittlich guten Act des sinnlichen Begehrungsvermögens muß der Wille mitwirken. Nur durch den Willen erhalten die Thätigkeiten der sinnlichen Vermögen ihre Freiheit und ihre Hinordnung auf das sittlich Gute als solches, ohne die es keine sittlich gute Handlung gibt. Wenn aber der Wille bei den sittlich guten Handlungen dieser Vermögen mitwirkt, so müssen auch die entsprechenden Fertigkeiten in ihm entstehen.

Wie der Wille durch häufige Acte der Gerechtigkeit eine Fertigkeit in solchen Acten erwirbt, so muß er auch durch häufige Acte der Mäßigkeit, Sanftmuth die betreffenden Fertigkeiten erwerben, wenn er derselben fähig ist. Diese Fähigkeit aber läßt sich ihm nicht absprechen. Der menschliche Wille erstrebt nicht nur sein eigenes unmittelbares Object, sondern auch das des sinnlichen Strebevermögens. Auch der Wille verlangt nach Speise, nach Befreiung von Krankheit, von körperlichem Schmerz und ähnlichem. Er kann sich also in Bezug auf diese verschiedenen Arten von sinnlichen Gütern nach den verschiedensten Richtungen hinneigen. Daraus folgt, daß er aus sich nicht genügend nach einer bestimmten Richtung hinneigt und einer Neigung und Fertigkeit zum sittlich Guten in den Objecten der sinnlichen Begehrungsvermögen fähig und bedürftig ist. Also alle Tugenden, die man etwa dem sinnlichen Strebevermögen zuschreibt, haben eine entsprechende Fertigkeit im Willen.

Dieser Ansicht widerspricht die Lehre des hl. Thomas nicht, daß die Mäßigkeit und der Starkmuth im sinnlichen Strebevermögen ihren Sitz haben. Die Tugend der Mäßigkeit besteht wesentlich aus einer doppelten Fertigkeit: die eine ist im sinnlichen Begehrungsvermögen und macht dasselbe willfährig, dem

Willen im Maßhalten bei sinnlichen Genüssen zu gehorchen, die andere dagegen ist im Willen und macht diesen geneigt, das sinnliche Begehrungsvermögen nach der Vorschrift der Vernunft im Zaume zu halten. Beide Fertigkeiten sind der Mäßigkeit nothwendig und bilden zusammen eine einzige moralische Tugend. Diese Ansicht entspricht ganz den Anschauungen des heiligen Lehrers, der an mehr als einer Stelle den Grundsatz ausspricht, daß der Beweger ebenso sehr der Vollkommenheit bedürfe als das Bewegte. Der Wille aber ist der Beweger des sinnlichen Strebevermögens. Er bedarf also ebenso sehr als dieses letztere einer Fertigkeit. Benöthigt das sinnliche Begehrungsvermögen der Fertigkeit im Empfang der Willensimpulse, so bedarf der Wille der Fertigkeit im Ertheilen derselben. Von der Enthaltsamkeit (continentia) lehrt der hl. Thomas ausdrücklich, daß sie im Willen und nicht im sinnlichen Theile ihren Sitz habe, obwohl sie die Regelung einer Leidenschaft zur Aufgabe hat[1].

Wir haben zweitens behauptet, die Fertigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens, welche den sittlichen Tugenden des Willens zu dienen haben, z. B. die Fertigkeit des Maßhaltens in Speise und Trank, seien aus sich allein keine Tugenden im strengen Sinn. Der Grund hiervon ist, weil die sittliche Tugend sich nur in Bezug auf das sittlich Gute bethätigen kann. Nur dem Guten leiht sie ihren helfenden Arm. Das ist aber bei den genannten Fertigkeiten des sinnlichen Theiles nicht der Fall. Sie dienen zum Bösen nicht minder als zum Guten. Auch ein Geizhals kann sehr mäßig leben und in diesem Maßhalten eine große Fertigkeit besitzen. Es läßt sich also das früher über das Verhältniß der inneren Willensacte zu den äußeren Handlungen Gesagte auch hier anwenden. Gleichwie die äußeren Handlungen nur insofern gut sind, als sie vom guten Willen ausgehen, so sind auch alle Fertigkeiten zu denselben nur insofern Tugenden, als sie mit dem guten Willen verbunden sind und von ihm auf das Gute gerichtet werden.

Wie im sittlichen Handeln, so ist also auch in den sittlichen Tugenden der gute oder tugendhafte Wille der Kernpunkt, die Centralsonne, um die sich alles dreht und ohne die alles andere keinen eigentlichen sittlichen Werth hat. Alles Streben des Willens läßt sich aber in das Wort „Liebe" zusammenfassen, weil die Liebe der Grundtrieb und die Voraussetzung alles übrigen Wollens ist. Man kann deshalb die Tugend mit dem hl. Augustin die Ordnung der Liebe nennen[2]. Denn die Tugend bewirkt, daß wir unser Wollen und Lieben beständig nach den Anforderungen der Vernunft ordnen, daß wir nur das lieben, was wir lieben sollen, und in der Weise, wie wir es lieben sollen.

Man kann die Augustinische Begriffsbestimmung auch umdrehen und ebenso wahr die Tugend die Liebe der Ordnung nennen. Die Tugend ist ja die dauernde Neigung und Fertigkeit des Willens, sein Lieben und Hassen nach den Forderungen der Vernunftordnung einzurichten.

---

[1] S. theol. 2. 2. q. 155 a. 3. Cf. Suarez, De virtut. in genere sect. 7 n. 5 sqq.

[2] De civit. Dei l. 15 c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis virtutis: *ordo est amoris*.

§ 3.

Nothwendigkeit der Tugend.

Die Tugend ist nicht eine eitle Zierat, eine überflüssige Ornamentik ' Menschen, sie ist vielmehr zur Vollkommenheit desselben unentbehrlich.

Damit nicht bloß die einzelne Handlung, sondern der Mensch sel in sittlicher Beziehung gut und vollkommen sei, wird dreierlei erfordert: erst müssen die einzelnen Handlungen möglichst vollkommen sein; zweit muß der Mensch jederzeit zu derartigen vollkommenen Handlungen in Ber schaft dastehen, so daß er bei jeder Gelegenheit ohne lange Ueberlegung mühsame Ueberwindung rasch vollkommen zu handeln vermag; endlich dritt ist zur Vollkommenheit des Menschen nothwendig Gleichförmigkeit Ebenmaß in der Handlungsweise. Nichts scheint so wenig mit dem Be der Tugend vereinbar als launenhaftes, regelloses Handeln, in dem sich dauerndes Ordnungsprincip durchblicken läßt.

Diese drei Erfordernisse setzen aber im Menschen die Tugend als dau Fertigkeit zum sittlich Guten voraus. Die Fertigkeit in einer Hantirung Kunst bewirkt, daß uns die Ausübung dieser Kunst leicht und angen wird, weil sie unserer Natur entspricht. Die Fertigkeit ist sozusagen zweite Natur, weil sie derselben eine bestimmte dauernde Neigung verl Deshalb sagt das Sprichwort, die Gewohnheit werde zur zweiten Natur. aber eine Thätigkeit leicht und angenehm, so wird sie durchschnittlich vollkom weil sozusagen die ganze Natur mit dabei ist und kein Theil widerspricht. gilt auch in Bezug auf das sittlich Gute. Wie schwer wird dem Anfä das Gute! Aber mit der beharrlichen Uebung wird dasselbe leicht und genehm und infolge davon auch vollkommen.

Mit der Fertigkeit ist zugleich die beständige Zurüstung zum kommenen Handeln gegeben. Alle zum vollkommenen Handeln nöthigen bereitungen sind schon fertig, beständig in Bereitschaft. Wie mühsam we dem angehenden Lehrling die Hantirungen seines Gewerbes! Wie muß er legen, was die Kunst vorschreibt und was er zu thun hat, um diese schriften zur Ausführung zu bringen! Ist aus dem Lehrling durch Ue ein Meister geworden, so braucht es keiner langen Ueberlegung mehr, son fast unwillkürlich bringt er die Regeln zur Anwendung. Gerade so ist es dem Gebiete des Sittlichen. Ist durch Uebung die Tugend zu einer gen Reife gelangt, so thut man fast unwillkürlich das Gute. Deshalb Aristoteles mit Recht, daß die plötzlichen Regungen aus habituellen Neigu hervorgehen. Und die Lehrer des geistlichen Lebens behaupten sehr richti gebe kein besseres Mittel, seine eigenen Neigungen kennen zu lernen, al plötzlichen unwillkürlichen Gemüthsregungen zu beobachten. In diesen sich die Natur ohne künstliche Umhüllung.

Die Tugend bewirkt endlich Ausdauer und Gleichartigkei sittlich guten Handeln. Ist keinerlei Neigung vorhanden, so ändert sich Benehmen von Fall zu Fall. Die Tugend neigt aber wie ein Gewich Natur nach einer von der Vernunft bestimmten Richtung des Guten.

So wird erst durch die Tugend der Mensch nicht bloß in den einz Lebensäußerungen, sondern in der Wurzel derselben, in den natürli

ähigkeiten, wahrhaft gut. Die Tugend gibt dem ganzen Menschen die dauernde ichtung auf das Gute. Die einzelnen guten Handlungen vergehen wie die Wellenschläge, aber die Tugenden sind bleibende Errungenschaften, die in der Seele haften und den Menschen selbst veredeln. Der Tugendhafte gleicht dem eredelten Baum, der beständig edle Früchte hervorbringt. Sehr treffend hat Plato die Tugend das Wohlbefinden (εὐεξία) und die Gesundheit (ὑγίεια) der Seele genannt[1]. Zeigt das äußere sittliche Verhalten des Menschen Ordnung, Schönheit, Harmonie, so ist die Tugend die dauernde Wurzel dieser Blüten.

Man pflegt hier noch zu fragen, ob die Tugend uns angeboren sei und ob sie gelehrt werden könne. Diese Fragen sind durch unsere bisherigen Ausführungen schon gelöst. Die Tugend wird, wie die Erfahrung zeigt, durch das freie gute Handeln erworben, sie kann auch wieder durch eigene Schuld verloren gehen. Sie kann also nicht angeboren sein. Wäre sie es, so würde ie auch kein Lob verdienen. Wohl aber ist uns die Fähigkeit und Anlage um Erwerb der Tugenden angeboren[2]. Kein mit dem Vernunftgebrauch Begabter kann sich deshalb mit der Unmöglichkeit des Tugenderwerbes entschuldigen oder vorgeben, er sei zum Bösen genöthigt. Die Tugend ist ein llgemein menschliches Gut, von dessen Besitz niemand gegen seinen Willen ausgeschlossen ist. Jeder braucht nur ernstlich zu wollen, um tugendhaft zu werden. Ebenso schön als wahr ist das schon oben[3] erwähnte Wort des hl. Augustinus: Nichts ist dem Willen so leicht als er sich selbst, und mit diesem ist Gott zufrieden.

Was die Lehrbarkeit der Tugend betrifft, so genügt selbstverständlich ie bloße Belehrung zur Tugend nicht. Niemand wird durch bloße Belehrung n Künstler. Nur durch eigene Uebung wird die Fertigkeit erworben. Das ilt auch von der Fertigkeit im sittlich Guten, der Tugend. In diesem Sinne leibt die Tugend immer nächst Gott des Menschen allereigenste That, so daß iemand den Menschen tugendhaft machen kann, der selbst nicht will. Die Belehrung erleuchtet wohl unsern Verstand, zeigt dem Willen, wie er handeln ann und soll, und gibt ihm auch Beweggründe zum Guten an die Hand. Aber damit ist die Fertigkeit im Guten noch nicht erlangt. Vom Wissen bis um Handeln ist ein weiter Schritt. Diese Fertigkeit wird erst dann erworben, enn der Wille sich frei zum Guten entschließt und in der Uebung desselben erharrt. Mancher weiß über die Tugend schön zu reden und zu schreiben, er wenig Tugend besitzt. Ja mancher Moralphilosoph, der anderen auf dem Gebiete des Sittlichen die Fackel voranträgt, würde vielleicht zu leicht befunden, enn man ihn auf den sittlichen Gehalt prüfen wollte.

Trotzdem ist die Belehrung von nicht zu unterschätzendem Nutzen für das Tugendstreben. Wie in der Kunst die Uebung das wichtigste ist, aber von er Belehrung geleitet und unterstützt wird, so ist auch im sittlichen Leben die Selbstbethätigung das erste und wichtigste, aber die Belehrung ist ein mächtiger Behelf. Sie bewahrt vor Klippen und Untiefen und verleiht dem sittlichen Urtheil jene Klarheit und Sicherheit, die zum zielbewußten, andauernden und energischen Handeln nothwendig ist.

---

[1] De Republ. IV, 444: Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος αὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία τε νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.

[2] Wir reden hier nur von den natürlichen, nicht von den übernatürlichen, ingegossenen Tugenden. [3] S. 239 Anm.

§ 4.

Eintheilung der Tugenden.

Herbart und J. G. Fichte waren der Ansicht, es gebe nur eine Tugend. Wollten sie damit nur behaupten, alle Tugenden bildeten zusammen ein einheitliches Ganze, in dem man kein Glied herausreißen dürfe, ohne das Ganze zu gefährden, so könnte man dieser Ansicht beipflichten. Soll aber damit gesagt sein, es gebe nur eine Fertigkeit im sittlich Guten, so ist dies offenbar unrichtig. Da verschiedene Fähigkeiten zum sittlich Guten mitwirken, so bedürfen auch alle der entsprechenden Fertigkeiten, und diese Fertigkeiten sind eben die verschiedenen Tugenden.

Steht aber auch die Mehrzahl der Tugenden außer Frage, so ist es doch nicht so leicht, eine völlig befriedigende Eintheilung derselben zu finden. Am leichtesten werden wir die richtige Eintheilung ermitteln, wenn wir, wie früher bei Bestimmung der sittlichen Norm, auf die menschliche Natur zurückgreifen. Der Mensch soll nach allen seinen Beziehungen zu Gott, seinen Mitgeschöpfen und sich selbst wohlgeordnet sein. Dazu bedarf er vor allem der Fertigkeit im Erkennen dessen, was die sittliche Ordnung von ihm erheischt. Sodann bedarf er der Fertigkeit in der Ausführung des Erkannten, um sowohl a) Gott und seinen Mitmenschen zu geben, was ihnen gebührt, als auch in sich selbst alle Theile der Vernunft zu unterwerfen, damit er weder b) im Streben nach Genüssen noch c) in der Flucht vor Beschwerden und Gefahren das rechte Maß überschreite. Diese vier Fertigkeiten sind keine anderen als die vier sogenannten Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmuth (Tapferkeit)[1].

Die Klugheit ist die Fertigkeit des Verstandes in Beurtheilung dessen, was in jedem einzelnen Fall der sittlichen Ordnung entspricht; die Gerechtigkeit die Geneigtheit des Willens, jedem das Seinige zu geben. Die Mäßigkeit und der Starkmuth sind die Fertigkeiten, das sinnliche Strebevermögen im Begehren der Lust und Fliehen der Gefahr in den Schranken der Vernunftforderung zu halten[2].

Zu derselben Eintheilung gelangt man, wenn man von der Betrachtung der Fähigkeiten ausgeht, die der sittlichen Fertigkeiten benöthigen; diese Fähigkeiten sind: der Verstand, der Wille und die beiden Theile des sinnlichen Strebevermögens. Dem Verstand dient die Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem sinnlichen Strebevermögen, insofern es nach Lust begehrt, die Mäßigkeit, insofern es das Unangenehme und Lästige flieht, der Starkmuth[3].

Gegen die gegebene Eintheilung läßt sich eine nicht unerhebliche Schwierigkeit geltend machen. Sie scheint nämlich unvollständig zu sein. Es gibt Tugenden

---

[1] Weish. 8, 7: Denn sie lehrt Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmuth, die das Nützlichste im Menschenleben sind.

[2] Dem Wesen nach findet sich diese Eintheilung schon in der griechischen Philosophie, namentlich bei Aristoteles, wenn er auch die Klugheit nicht genug von den übrigen Verstandestugenden ausscheidet und den sittlichen Tugenden beizählt. Ausdrücklich hat die genannte Eintheilung Cicero (De Invent. II. c. 53): Habet igitur (simplex honestas) partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Auf diese vier Tugenden führt er alle anderen zurück. Noch ausführlicher handelt er von dieser Vierzahl der Tugenden De offic. I. c. 5.

[3] S. Thom. Sum. th. 1. 2. q. 61 a. 2.

m Willen, die weder zur Gerechtigkeit noch zur Mäßigkeit noch zum Stark-
muth gerechnet werden können. So gehört z. B. die Demuth nicht zur Ge-
echtigkeit, weil sie sich nicht auf unser Verhältniß zu anderen bezieht; sie gehört
uch nicht zur Mäßigkeit, da sie nicht unsere sinnlichen Begierden, sondern
as Streben nach geistigen Gütern, nach Auszeichnung und Ruhm mäßigt;
och viel weniger kann sie zum Starkmuth gehören, da sie nichts Sinnliches
nd Schwieriges zum Gegenstande hat. Dasselbe läßt sich von der Bescheiden-
eit, Lernbegierde (studiositas) sagen.

Doch diese Schwierigkeit wird sich von selbst lösen, wenn wir die zwei
Arten betrachten, in denen die Cardinaltugenden aufgefaßt werden können.

Man kann zunächst die vier Cardinaltugenden nicht als einzelne Tugenden,
ondern als ebenso viele Gruppen von Tugenden betrachten. Nach dieser
Auffassung bezeichnet die Klugheit die Gesammtheit aller Fertigkeiten,
ie von seiten des Verstandes zur richtigen Beurtheilung des sittlich Guten er-
orderlich sind. Ebenso bezeichnet nach dieser Anschauung die Gerechtigkeit
lle Tugenden, welche unser Verhalten gegen andere ordnen, die Mäßigkeit
lle Tugenden, welche unsere Begierden nach dem angenehmen Guten, sei es
un sinnlich oder geistig, in den Schranken der Vernunft halten, der
Starkmuth alle Tugenden, die uns gegen Widerwärtigkeiten und Ge-
ahren stählen.

Legt man diese Auffassung zu Grunde, so gehören alle sittlichen Tugenden
u den genannten vier Cardinaltugenden, weil sie alle entweder unser Verhalten
egen andere oder gegen uns selbst ordnen, insofern sie bewirken, daß
ll unser Begehren des Guten und Fliehen des Uebels stets in den Schranken
er Vernunft bleibe. Die Demuth und die Bescheidenheit z. B. gehören zur
Mäßigkeit, weil sie unser Streben nach Ehre und Auszeichnung mäßigen.

Man kann aber die vier Cardinaltugenden noch in anderer Weise auf-
fassen, nämlich in der Weise, daß man aus den vier genannten Gruppen von
Tugenden je eine, und zwar die wichtigste, als Cardinaltugend heraus-
greift und um sie herum alle zur selben Gruppe gehörenden Tugenden als
Theile oder untergebene bezw. verwandte Tugenden ordnet. Nach dieser
Auffassung bezeichnet die Cardinaltugend der Klugheit die wichtigste Fertig-
keit des Verstandes in Beurtheilung des sittlich Guten; um sie herum werden
alle übrigen Verstandesfertigkeiten, die sich ebenfalls auf das sittlich Gute be-
ziehen, als Theile der Klugheit gruppirt. Ebenso bezeichnen Gerechtigkeit,
Mäßigkeit, Starkmuth nicht mehr ebenso viele Gruppen von Tugenden, sondern
bloß die eine oder andere der hervorragendsten Tugenden der Gruppe. Um
sie herum reihen sich die übrigen wie eine Art Hofstaat.

Die letztere Auffassung ist die gewöhnlichere und wohl auch die richtigere.
Sie wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn von den vier Cardinaltugenden
die Rede ist. Unter Cardinaltugend versteht man eine Tugend, um die sich
die übrigen Tugenden als um ihren Angelpunkt (cardo) drehen. Man nennt
sie deshalb auch Haupttugenden, weil alle anderen Tugenden in einer
gewissen Unterordnung zu ihnen stehen und sich als Theile oder als Hilfs-
tugenden auf sie zurückführen lassen.

Die Tugenden bilden nicht eine regellose Vielheit, ein zusammenhangloses
Nebeneinander, sie hangen vielmehr innig miteinander zusammen, helfen und

stützen sich gegenseitig, und zwar in der Weise, daß nicht alle denselben Rang und dieselbe Bedeutung beanspruchen. So bilden sämmtliche Fertigkeiten des Verstandes, die zur Klugheit gehören, ein ganzes System, in dem alle Theile, wenn auch in verschiedener Stellung, zu demselben Ziele mitwirken. Dieser gemeinsame Zweck ist das klare, bestimmte Urtheil über das, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Deshalb wird die Tugend, welche den Verstand unmittelbar zum Aussprechen dieses Urtheils fähig und geneigt macht, die Cardinaltugend der Klugheit genannt. Alle übrigen Fertigkeiten des Verstandes, die der Erkenntniß des sittlich Guten dienen, nehmen dieser Cardinaltugend gegenüber eine untergeordnete Stellung ein und werden deshalb Theile derselben genannt.

Mit dem hl. Thomas[1] pflegen drei Arten solcher Theile unterschieden zu werden, je nach dem Verhältniß, in dem eine Tugend zur Cardinaltugend steht. Entweder gehört eine Tugend zur Cardinaltugend als Art (Species), wie etwa der Löwe, das Pferd Arten der Thiergattung sind: solche Tugenden werden subjective Theile (partes subiectivae) oder Arten der Cardinaltugend genannt; oder sie leisten der Cardinaltugend Hilfsdienste und ergänzen ihre Thätigkeit, wie etwa Gerichtsdiener, Advokaten, Geschworene dem Richter zur Seite stehen und seinen Richterspruch vorbereiten und ausführen: solche Tugenden werden ergänzende Theile (partes integrantes) der Cardinaltugend genannt; oder endlich sie haben die Aufgabe, gewisse Thätigkeiten zu regeln, in denen die Cardinaltugend wegen der Besonderheit des Gegenstandes nicht ihre eigentliche Thätigkeit entfalten kann, und solche Tugenden werden potentielle Theile (partes potentiales) der Cardinaltugend oder abgeleitete, verwandte Tugenden (virtutes annexae) genannt.

Gehen wir nun von dieser zweiten Auffassung der Cardinaltugend aus, so ist leicht einzusehen, warum man einerseits behaupten kann, die Cardinaltugend der Mäßigkeit unterwerfe unser sinnliches Begehren der Vernunft, und warum man doch zugleich die Demuth als Theil zur Mäßigkeit rechnen kann.

In der Gruppe der Tugenden, welche unser Streben nach dem angenehmen Guten mäßigt, ist die wichtigste jene, welche das Streben nach sinnlicher Lust (Gaumenlust und Geschlechtslust) im Zaume hält. Denn von dieser Seite kommen der großen Masse der Menschen die häufigsten und schwersten sittlichen Gefahren. Deshalb wird mit Recht die Tugend, welche diese Gefahren abwehrt, als Cardinaltugend bezeichnet und alle übrigen Tugenden, die unser Streben nach dem angenehmen Guten regeln, als Nebentugenden oder verwandte Tugenden ihr beigezählt. Das gilt auch von der Demuth und von den übrigen Tugenden, die das Streben des Willens nach geistigen Gütern mäßigen.

§ 5.

Von den Lastern.

Das Laster (vitium) bildet den Gegensatz zur Tugend. Das meiste, was über die Tugend gesagt wurde, läßt sich deshalb leicht auf das Laster anwenden, und wir können uns mit ein paar Bemerkungen begnügen.

[1] S. Thom. Sum. th. 2. 2. q. 48.

1. Die Laster sind wohl zu unterscheiden von den **Leidenschaften**, von)en früher (47 ff.) eingehend die Rede war. Die Leidenschaften sind Be- gungen des sinnlichen Strebevermögens und an und für sich weder sittlich noch bös. Die Laster dagegen sind dauernde Neigungen zum Bösen und :n sich nicht bloß im sinnlichen Strebevermögen, sondern auch im Willen.)rend die Leidenschaften zur Natur des Menschen gehören und daher nicht lgt, sondern **geregelt** werden sollen, entstehen die Laster durch Wieder- ng schlechter Handlungen, und es soll eines jeden ernstliches Bestreben sein, ach Möglichkeit **auszurotten**.

Aber wie ist es möglich, daß es Fertigkeiten gibt, die ihrer Natur nach)as Böse gerichtet sind? Das Böse ist ja ein Mangel, eine Privation; :steht in einem Nichtvorhandensein dessen, was vorhanden sein sollte. Wie es nun eine Fertigkeit geben, die auf diesen Mangel gerichtet ist?

Wie in der bösen Handlung, so ist auch im Laster zweierlei zu unter- en: das Positive an demselben und die diesem Positiven anhaftende Pri- n. Sofern das Laster etwas Positives ist, ein Wirkliches, ist es ein Gut auf irgend eine Art von Gut gerichtet. Aber dieses Gut ist nicht ein s, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt, folglich ist auch ;ertigkeit im Erstreben eines solches Gutes ungeziemend und böse für den ichen. Wie es ferner Handlungen gibt, die ihrer Natur nach immer und ıll böse sind, z. B. die Lüge, der Meineid, der Ehebruch, so sind auch auernden Neigungen zu solchen Handlungen immer böse und verabscheuens-) und sollen vom Menschen nach Kräften bekämpft werden.

2. Wie die Tugend den Menschen zur Einhaltung der rechten Mitte in n Handeln geneigt macht, so treibt ihn das Laster zur Ueberschreitung rechten Maßes. Im Deutschen bezeichnen wir die Laster vielfach durch mmensetzungen mit **Gier** und **Sucht**, mit denen wir den Begriff des regelten, Unmäßigen verbinden. So sprechen wir von Geldgier, Habsucht, .tsucht u. s. w. Erst durch das Laster wird der Mensch selbst dauernd in der Wurzel böse, insofern die schlechte Angewöhnung zur zweiten Natur

Gleichwie nicht derjenige schon wahrhaft gut ist, welcher nur das eine andere Mal das Gute thut, sondern derjenige, welcher infolge erworbener ıng gewöhnlich gut handelt: so wird auch niemand durch die eine oder :e böse That schon in der Wurzel schlecht oder lasterhaft, d. h. dauernd Bösen geneigt, sondern erst durch wiederholtes böses Handeln. Erst durch Laster erlangt das Böse eine Art Herrschaft über den Menschen, das r fesselt ihn dauernd an das Böse und macht ihn zum Sklaven desselben.

3. Obwohl das Laster den Gegensatz zur Tugend bildet, so werden doch Recht nicht bloß **vier** Hauptlaster unterschieden, wie es vier Cardinal- den gibt, sondern **sieben**. Es sind dies die sogenannten **sieben Haupt-)en: Hoffart, Habsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit, Träg- , Neid** und **Zorn**. Unter Hauptsünden haben wir hier nicht sündhafte lungen zu verstehen, sondern erworbene, dauernde **Neigungen** zum ı. **Hauptsünden** werden sie genannt, weil sie die Wurzeln sind, aus naturgemäß sich fast alle Sünden ergeben.

Der Grund, warum es mehr Hauptlaster als Haupttugenden gibt, ist, man gegen jede Tugend auf doppelte Weise fehlen kann. Der Pfeil kann

nur auf einem Wege sein Ziel erreichen, aber auf vielen von demselben ab-irren. So kann man auch die Tugend nur durch Einhaltung des rechten Maßes üben, das Laster bagegen bethätigt sich im Zuviel und Zuwenig. Außerdem muß zur Tugend alles Erforderliche vorhanden sein, zum Bösen aber genügt ein einziger Mangel an dem zum Guten Nothwendigen.

Für die Richtigkeit der Eintheilung der Hauptlaster in die bekannte Siebenzahl läßt sich folgender Grund anführen. Jede Sünde kommt daher, daß der Mensch unordentlich ein Gut *erstrebt* oder *flieht*.

Unordentlich *erstreben* kann der Mensch vier Arten von irdischen Gütern: erstens das in gewissem Sinne geistige Gut der *Ehre* und des *Ruhmes*; *zweitens* die *inneren* leiblichen Güter, welche wieder *doppelter* Art sind, indem sich einige auf die Erhaltung des *Individuums* (Speise und Trank), andere auf die Erhaltung der *menschlichen Gattung* beziehen; *drittens* die äußeren *materiellen* Güter oder Reichthümer. Diesen vier Arten von Gütern entsprechen die vier Hauptlaster: Hoffart, Gaumenlust, Un-keuschheit und Habsucht (Geiz).

Unordentlich *fliehen* kann der Mensch zwei Arten von Gütern: erstens das *eigene* sittlich Gute, wegen der damit verbundenen Beschwerde; zweitens das *fremde* Gute, insofern es als eine Verminderung der eigenen Vorzüg angesehen wird. Zur Flucht des eigenen sittlich Guten neigt uns die *Träg-heit*, zur Flucht des fremden Guten der *Neid* (Scheelsucht). Tritt uns da fremde Gute so hindernd in den Weg, daß in unserem Gemüthe unordentlic Rachbegierden entstehen, so haben wir den *Zorn* oder vielmehr die *Zor-müthigkeit*, insofern diese die erworbene Neigung zum Zorn bedeutet.

Es könnte befremden, daß bei der Aufzählung der Hauptlaster der Sto übergangen wurde, den man doch den Anfang aller Sünden zu nennen pfle Allein der Stolz ist nicht ein gewöhnliches Laster, welches mit den übri auf die gleiche Stufe gestellt werden könnte, er ist vielmehr das Laster al Laster oder die gemeinsame Wurzel aller Laster. Er besteht in dem u*ordentlichen Verlangen nach eigener Auszeichnung*[1] oder in ungebührlichen Selbstüberhebung. Nun liegt aber diese unordentliche Begie nach Auszeichnung allem unordentlichen irdischen Streben zu Grunde. allen unordentlichen Strebungen wollen wir das liebe Ich über Gebühr heben. Dieses ist der gemeinsame, immer stillschweigend vorausgesetzte Zw der uns zum Bösen antreibt. Sieht man also auf die *Triebfeder* Bösen, so ist der Stolz nicht ein einzelnes Laster, sondern die Grundwurzel all Die sieben Hauptlaster sind nur sozusagen die sieben Röhren, durch die Stolz seine Wasser ausströmt, oder die sieben Fangarme, durch die er sei Zweck zu erreichen sucht. Unter diesen Fangarmen ist der erste die Habsu weil sie die Mittel und Wege zur Befriedigung aller bösen Begierden bie Sieht man deshalb nicht auf den Zweck, sondern auf die Ausführung Erreichung der Selbstauszeichnung, so ist die Habsucht das erste Laster u die Wurzel der sechs anderen Hauptsünden[2].

---

[1] Inordinatus appetitus propriae excellentiae. Sum. th. 1. 2. q. 84 a. 2.

[2] S. *Thom.* l. c. a. 2 et 4. In diesem Sinne sagt der hl. *Paulus* (1 Tim. 6, 1 Eine Wurzel aller Sünden ist die Habsucht.

Der Stolz ist wohl zu unterscheiden von der Hoffart und dem Ehrgeiz. Der Ehrgeiz (ambitio) strebt unordentlich nach Ehre, er will, daß andere ihm ihre Achtung bezeigen und ihn loben. Die Hoffart (inanis gloria) ist das ungeordnete Streben nach Ruhm vor der Welt. Der Ruhm ist die hohe Meinung, die andere von uns und unseren Vorzügen haben; er ist die Wirkung der Ehre und des Lobes. Denn dadurch, daß jemand geehrt und gelobt wird, erlangt er Ruhm bei den Menschen. Der Stolz (superbia) endlich strebt unordentlich nach Selbstauszeichnung. Er erhebt sich selbst über das Maß des ihm Gebührenden. Ehrgeiz und Hoffart haben bis zu einem gewissen Grade den Stolz (Hochmuth) zur Voraussetzung und befördern ihn wiederum. Ruhm und Ehre nähren die hohe Meinung, die man von sich selbst hat, und dadurch das ungeordnete Streben nach Selbstauszeichnung. Doch kann es geschehen, daß ein recht stolzer, hochmüthiger Mensch weniger hoffärtig und ehrgeizig ist als ein minder stolzer. Denn der Stolz kann sich bis zur Verachtung seiner Mitmenschen und ihrer Ehrenbezeigungen steigern. Gott gegenüber kann von Hoffart und Ehrgeiz nicht die Rede sein, wohl aber von Stolz, weil der stolze Mensch sich so über sich selbst zu erheben vermag, daß er keine Autorität mehr über sich duldet und sich deshalb gegen Gott empört.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besondern.

§ 1.

Klugheit.

1. Die Klugheit (φρόνησις) ist die Tugend des Verstandes, durch die wir in jedem einzelnen Falle richtig beurtheilen, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, oder kurz: sie ist die Fertigkeit in der richtigen Beurtheilung unserer einzelnen Handlungen nach ihrer sittlichen Beziehung. Die Klugheit zeigt dem Willen, wie er sein Wollen einzurichten habe, um sittlich gut zu sein. Die Lateiner nennen sie prudentia aus providentia, weil sie das zu Vollbringende voraussieht und zu ordnen sucht. Der Gegenstand der Tugend der Klugheit ist nur das sittlich Gute und Böse. Sie betrachtet das Handeln nach der Beziehung der Angemessenheit zum Menschen als solchem[1]; sie regelt den Menschen nicht nach irgend einer besondern Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck, sondern allgemein, damit er als Mensch wohlgeordnet sei und sein letztes Ziel erreiche.

Man darf die Tugend der Klugheit nicht verwechseln mit gewissen verwandten Verstandesfertigkeiten und Künsten, die den Menschen nur unter einer bestimmten Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck tüchtig machen, und die man Klugheit im weitern und uneigentlichen Sinne nennen kann.

[1] Deshalb definirt Aristoteles (Ethic. Nic. VI. c. 6, 1140 b 20) mit Recht: Ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. Die Worte ἀνθρώπινα ἀγαθά bezeichnen das dem Menschen als Menschen eigenthümliche (sittlich) Gute.

Wir reden von einem klugen Kaufmann, einem klugen Beamten, Feldherrn. Damit wollen wir über den sittlichen Charakter dieser Leute kein Urtheil abgeben, sondern bloß ausdrücken, daß sie eine gewisse sichere Fertigkeit im Beurtheilen dessen besitzen, was zur guten Verwaltung ihres Amtes oder Geschäftes oder zur Erreichung des ihnen vorgesetzten Zieles nothwendig ist. Die Geschäftsklugheit hat mit der sittlichen Tugend der Klugheit nichts zu schaffen. Sie unterscheidet sich sowohl nach dem Zweck als nach dem Gegenstand von der letztern.

Die sittliche Klugheit will den Menschen als Menschen ordnen und ihn so zum Endziel des ganzen Lebens führen. Die verschiedenen Arten von Geschäfts- und Kunstfertigkeiten zielen auf irgend einen untergeordneten besondern Zweck. Die sittliche Klugheit ordnet unmittelbar den Willen und alle anderen Handlungen nur insofern, als es nothwendig ist, damit der Wille gut sei. Der Geschäftsklugheit ist dagegen der Wille an sich gleichgiltig. Sie hat nur ihren besondern Zweck im Auge und sucht die Handlungen so zu ordnen, wie es die Erreichung dieses Zweckes erfordert. Die Handlungen, durch welche eine Kunst oder ein Geschäft ihren Zweck erreicht, sind aber nicht die Bethätigungen des Willens, sondern die der übrigen Fähigkeiten. Der Wille wählt sich zwar die Ziele, aber er erreicht diese Ziele nicht unmittelbar selbst, sondern durch die Thätigkeiten der von ihm abhängigen Vermögen, und um diese letzteren Thätigkeiten ist es der Geschäftsklugheit und der Kunstfertigkeit zu thun. Ob der Wille gut oder bös sei und die Handlung dem Menschen als Menschen angemessen sei oder nicht, danach fragt sie nicht. Es kann daher auch jemand eine große Klugheit in einem Geschäfte oder einer Kunst haben, ohne die sittliche Tugend der Klugheit zu besitzen. Oft stehen sich die Forderungen der Geschäftsklugheit und sittlichen Klugheit geradezu entgegen. Von dem Standpunkt des Geschäftsmannes oder Künstlers mag eine Handlung als sehr zweckdienlich und empfehlenswerth erscheinen, welche vor dem Richterstuhl der sittlichen Klugheit verurtheilt wird.

Wie von der Geschäftsklugheit, so unterscheidet sich die sittliche Klugheit auch wesentlich von den übrigen sogenannten Verstandestugenden, von denen früher (252) die Rede war. Die Klugheit geht auf die einzelnen concreten Handlungen, sie ist unmittelbar praktisch. Dasselbe gilt aber nicht von den reinen Verstandestugenden, die es mit dem Allgemeinen und Nothwendigen zu thun haben. Der Verstand ist die habituelle Erkenntniß der allgemeinen, von selbst einleuchtenden Grundsätze, welche die Grundlage all unseres Denkens bilden. Beziehen sich diese Grundsätze auf das sittliche Handeln des Menschen, so nennt die Schule den Verstand habitus principiorum oder synteresis. Die Wissenschaft ist die sichere Erkenntniß der aus den selbsteinleuchtenden Grundsätzen abgeleiteten allgemeinen Schlußfolgerungen. Je nach der Verschiedenheit des Formalobjectes, auf welches sich diese Schlußfolgerungen beziehen, unterscheidet man verschiedene Arten von Wissenschaften. Bezieht sich die Wissenschaft auf die höchsten, göttlichen Dinge, und ist sie aus den höchsten Vernunftgrundsätzen abgeleitet, so wird sie von Aristoteles Weisheit genannt[1]. Weise ist also derjenige, welcher nicht bloß die Schlußfolgerungen in Bezug

[1] Ethic. Nic. VI. c. 7, 1141 a 16.

auf die höchsten Dinge klar erkennt, sondern auch die tiefsten und letzten Gründe aller Dinge erfaßt und von ihnen aus alles zu beurtheilen versteht.

2. Wir haben die *Klugheit* den eigentlichen *sittlichen Tugenden beigezählt*. Mit welchem Recht? Sie scheint ja nicht einmal eine eigentliche Verstandestugend zu sein. Denn diesen ist es eigen, daß sie den Verstand wesentlich auf die *Wahrheit* hinneigen. Will man also behaupten, die Klugheit sei eine Verstandestugend, so muß man auch annehmen, sie könne in ihren Urtheilen nicht irre gehen.

Auf diese Schwierigkeit ist zu erwiedern, daß die Klugheit allerdings in ihrem Urtheil nicht irren kann. Auch der kluge Mann kann unklug urtheilen, aber nicht, wenn er von seiner Klugheit Gebrauch macht. Das kluge Urtheil setzt voraus, daß man nach Maßgabe der vorhandenen Kenntnisse und Kräfte alles wohl erwogen habe. Ist diese Erwägung vorausgegangen und der Verstand zu einem sichern Urtheil gelangt, so ist dieses Urtheil in Bezug auf den Handelnden richtig und wahr, obwohl es der *objectiven* Wahrheit vielleicht nicht entspricht. Das Urtheil der Klugheit macht nicht Anspruch auf *absolute* Wahrheit, sondern nur auf Wahrheit in Bezug auf den Handelnden in den gegebenen Umständen. Deshalb ist es wohl möglich, daß jemand in einem gegeben Falle klug urtheilt und handelt, obwohl seine Handlung objectiv betrachtet unrecht ist[1].

Die Klugheit ist also eine wahre Verstandestugend. Der Grund, warum sie allein von den Verstandestugenden den *sittlichen Tugenden* beigezählt wird, ist ein doppelter. Sie ist allerdings nicht in dem Sinne eine sittliche Tugend, als ob sie unmittelbar selbst die sittlichen Acte setzte; denn diese müssen frei sein und können deshalb nur mittelbar oder unmittelbar vom Willen ausgehen. Aber sie hat das sittliche Handeln zu ihrem eigentlichen *Gegenstand*, und zwar nicht bloß theoretisch, sondern praktisch, indem sie dem Willen zeigt, was in Bezug auf *jede einzelne* Handlung der sittlichen Ordnung entspreche oder von ihr gefordert werde. Die Leitung des sittlichen Verhaltens des Menschen ist ihre wesentliche Aufgabe. Sie schreibt allen übrigen Tugenden das richtige Maß vor, von dem sie sich nicht entfernen können, ohne aufzuhören wahre Tugenden zu sein. Jede Tugend ist wesentlich durch die Klugheit bedingt, eine unkluge Tugend ein Widerspruch. Mit Recht wird deshalb die Klugheit die *Königin* der sittlichen Tugenden genannt. Man kann sie auch mit dem Feldherrn vergleichen, der den Kriegsplan entwirft und jedem Officier und Soldaten seinen Posten anweist.

Der Hauptgrund jedoch, warum die Klugheit einfachhin den sittlichen Tugenden beigezählt werden muß, ist folgender. Der Tugend im strengen Sinne ist es eigen, daß sie *den Menschen, der sie besitzt, sittlich gut macht*, daß sie sich folglich nur in einem sittlich wohlgeordneten Menschen vorfinden kann. Von den Verstandestugenden aber hat bloß die Klugheit diese Eigenschaft. Die anderen können alle mit einem unsittlichen Leben zusammen bestehen, nicht aber die Klugheit, wenigstens nicht in einem höhern Grade der Vollkommenheit. Letztere kann nicht über ihre ersten Anfänge hinaus zu einem höhern Grade der Vollkommenheit gelangen, wenn der Wille nicht dauernd

---

[1] **Lessius, De iustit. et iure l. I. c. 1 n. 3.**

Wir reden von einem klugen Kaufmann, einem klugen Beamten, Feldh
Damit wollen wir über den sittlichen Charakter dieser Leute kein Urtheil
geben, sondern bloß ausdrücken, daß sie eine gewisse sichere Fertigkei
Beurtheilen dessen besitzen, was zur guten Verwaltung ihres Amtes oder
schäftes oder zur Erreichung des ihnen vorgesetzten Zieles nothwendig ist.
Geschäftsklugheit hat mit der sittlichen Tugend der Klugheit nichts zu sch
Sie unterscheidet sich sowohl nach dem Zweck als nach dem Gegens
von der letztern.

Die sittliche Klugheit will den Menschen als Menschen ordnen un
so zum Endziel des ganzen Lebens führen. Die verschiedenen Arten vo
chäfts- und Kunstfertigkeiten zielen auf irgend einen untergeordneten
dern Zweck. Die sittliche Klugheit ordnet unmittelbar den Willen un
anderen Handlungen nur insofern, als es nothwendig ist, damit der
gut sei. Der Geschäftsklugheit ist dagegen der Wille an sich gleichgiltig
hat nur ihren besondern Zweck im Auge und sucht die Handlungen
ordnen, wie es die Erreichung dieses Zweckes erfordert. Die Handl
durch welche eine Kunst oder ein Geschäft ihren Zweck erreicht, sind ab
die Bethätigungen des Willens, sondern die der übrigen Fähigkeiten.
Wille wählt sich zwar die Ziele, aber er erreicht diese Ziele nicht unm
selbst, sondern durch die Thätigkeiten der von ihm abhängigen Vermög
um diese letzteren Thätigkeiten ist es der Geschäftsklugheit und der Kunst
zu thun. Ob der Wille gut oder bös sei und die Handlung dem M
als Menschen angemessen sei oder nicht, danach fragt sie nicht. Es kan
auch jemand eine große Klugheit in einem Geschäfte oder einer Kunst
ohne die sittliche Tugend der Klugheit zu besitzen. Oft stehen sich
derungen der Geschäftsklugheit und sittlichen Klugheit geradezu entgeg
dem Standpunkt des Geschäftsmannes oder Künstlers mag eine Handl
sehr zweckdienlich und empfehlenswerth erscheinen, welche vor dem Rich
der sittlichen Klugheit verurtheilt wird.

Wie von der Geschäftsklugheit, so unterscheidet sich die sittliche
auch wesentlich von den übrigen sogenannten Verstandestugenden, vo
früher (252) die Rede war. Die Klugheit geht auf die einzelnen
Handlungen, sie ist unmittelbar praktisch. Dasselbe gilt aber nicht
reinen Verstandestugenden, die es mit dem Allgemeinen und Nothwen
thun haben. Der Verstand ist die habituelle Erkenntniß der allg
von selbst einleuchtenden Grundsätze, welche die Grundlage all unseres
bilden. Beziehen sich diese Grundsätze auf das sittliche Handeln des M
so nennt die Schule den Verstand habitus principiorum oder syn
Die Wissenschaft ist die sichere Erkenntniß der aus den selbsteinleu
Grundsätzen abgeleiteten allgemeinen Schlußfolgerungen. Je nach d
schiedenheit des Formalobjectes, auf welches sich diese Schlußfolgerun
ziehen, unterscheidet man verschiedene Arten von Wissenschaften. Bez
die Wissenschaft auf die höchsten, göttlichen Dinge, und ist sie aus den
Vernunftgrundsätzen abgeleitet, so wird sie von Aristoteles Weisheit ge
Weise ist also derjenige, welcher nicht bloß die Schlußfolgerungen in

[1] Ethic. Nic. VI. c. 7, 1141 a 16.

en Dinge klar erkennt, sondern auch die tiefsten und letzten Gründe rfaßt und von ihnen aus alles zu beurtheilen versteht.

haben die **Klugheit** den eigentlichen **sittlichen Tugenden** Mit welchem Recht? Sie scheint ja nicht einmal eine eigentsstugend zu sein. Denn diesen ist es eigen, daß sie den Verstand die **Wahrheit** hinneigen. Will man also behaupten, die Klugerstandestugend, so muß man auch annehmen, sie könne in ihren t irre gehen.

e Schwierigkeit ist zu erwiedern, daß die Klugheit allerdings in nicht irren kann. Auch der kluge Mann kann unklug urtheilen, enn er von seiner Klugheit Gebrauch macht. Das kluge Urtheil daß man nach Maßgabe der vorhandenen Kenntnisse und Kräfte wogen habe. Ist diese Erwägung vorausgegangen und der Vern sichern Urtheil gelangt, so ist dieses Urtheil in Bezug auf n richtig und wahr, obwohl es der **objectiven** Wahrheit vielspricht. Das Urtheil der Klugheit macht nicht Anspruch auf ahrheit, sondern nur auf Wahrheit in Bezug auf den Handelnden Umständen. Deshalb ist es wohl möglich, daß jemand in Falle klug urtheilt und handelt, obwohl seine Handlung objectiv echt ist.[1]

gheit ist also eine wahre Verstandestugend. Der Grund, warum [illegible]

[illegible]

---

[1] [illegible]

auf das Gute gerichtet ist. Sie hat also den guten Willen zur Voraussе
Es ist nämlich moralisch unmöglich, daß der Verstand dauernd leicht und
beurtheile, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, wenn der Will
geordnet ist. Die Klugheit hat es nicht bloß mit der Theorie zu thun
z. B. die Wissenschaft, oder mit einer Kunstfertigkeit in Bezug auf einen
der von unserem Belieben abhängt, sondern sie ist wesentlich praktisch
stellt beständig ganz bestimmte und concrete Forderungen an
Willen, denen sich dieser nicht beliebig entziehen kann und die ihm mar
recht unliebsam sind. Entweder wird nun der Wille sich diesen Forder
unterwerfen und so durch Uebung des Guten die Tugend erwerben, oder
er wird den lästigen Mahner zum Schweigen bringen und allmählich
eigenen Neigung dienstbar machen[1]. Denn in allen nicht vollständig ei
tenden Dingen hat der Wille die größte Herrschaft über den Verstand
Was man wünscht, das glaubt man gern. So wird der Wille den Ve
an der Erwerbung der vollkommenen Fertigkeit in der richtigen Beurtl
des sittlich Guten hindern[2].

3. Um jede Cardinaltugend reiht sich nach dem früher Gesagten
eine ganze Gruppe von Tugenden, welche sie unterstützen oder ergänz
deshalb Theile der Cardinaltugend genannt werden. Nach dem Vo
Aristoteles', Cicero's und anderer unterscheidet der hl. Thomas folgend
geordnete Tugenden oder Theile der Klugheit.

a) Arten der Klugheit oder subjective Theile derselben s
persönliche Klugheit und die Klugheit in der Leitung anderer.

b) Hilfstugenden oder integrirende Theile der Klugheit sind
Verstandesfertigkeiten: die leichte Erinnerung (memoria) an Verg
das zur sittlichen Beurtheilung der Handlung dient; Verständniß

---

[1] Arist. Ethic. Nic. VI. c. 5.

[2] Zu der hier vorgetragenen Aristotelischen Lehre meint Ziegler (Ethik der
und Römer. 1886. S. 122): „Der Zirkel, der darin liegt, daß der Wille gu
soll dadurch, daß er der Einsicht folgt, und doch, um ihr folgen zu können, s
Natur diese Richtung aufs Gute haben muß — diesen Zirkel haben die Neu
wohl erkannt." Aber es wäre doch bedauerlich, wenn alle Neueren da einen
funden hätten, wo keiner ist. Die Ziegler'sche Darstellung ist übrigens allzu zu
Deshalb stellen wir hier die Aristotelische Lehre kurz zusammen. Dem Willen ist
gung zum Guten angeboren, und diese Neigung ist vom Verstand in ihrem Dase
hängig; aber damit sie sich bethätigen könne, muß der Verstand ein Gut erkannt h
dem Willen als begehrenswerth (nützlich, angenehm oder um seiner selbst willen an
vorstellen. In dieser ersten Erkenntniß ist der Verstand vom Willen unabhän
der Verstand kann sogar unabhängig von der Beschaffenheit des Willens eine ge
vollkommene Fertigkeit in der richtigen Beurtheilung des sittlich Guten
(Suarez, De virtut. in genere disp. 3 sect. 9 n. 13). Aber eine vollko
Fertigkeit in der richtigen sittlichen Beurtheilung, also die eigentliche Tugend d
heit, wird der Verstand nicht erlangen, wenn der Wille das ihm anfänglich da
Licht nicht gebraucht oder den ersten Vorschriften der Klugheit nicht folgt. Denn
Falle wird er den Verstand beeinflussen, ihn von der Betrachtung des sittlich G
die des Angenehmen hinlenken und so an der Erwerbung der vollkommenen Tu
Klugheit hindern. Wenn Aristoteles (Ethic. Nic. VI. c. 13, 1144) und nach
hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 57 a. 4) behaupten, die Klugheit setze den gute
voraus, so reden sie von der eigentlichen (vollkommenen) Tugend der Klugheit, i
ihren ersten Anfängen.

ia) für das gegenwärtig Vorhandene; Gelehrigkeit (docilitas) in Be= auf fremde Belehrung; Vernünftigkeit (ratio) im Vergleichen und ätzen verschiedener Dinge; Vorsicht (providentia) in der Anordnung zum Zwecke Nöthigen; Umsicht (circumspectio) in Berücksichtigung Umstände der Handlung; endlich Behutsamkeit (cautio) in Vermei= aller entstehenden Hindernisse.

Alle diese Tugenden dienen der Klugheit. Diese soll darüber ihr Urtheil ӡen, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. genannten Tugenden haben nun die Aufgabe, dieses Urtheil vorzubereiten bei seiner Ausführung — soweit dazu der Verstand hilft — mitzuwirken.)alb werden sie integrirende Theile oder Hilfstugenden der Klugheit genannt.

c) Verwandte oder abgeleitete Tugenden der Klugheit (potentielle le) sind die Ueberlegung (eubulia), die Einsicht (synesis) und das ere) Urtheil (gnome). Die Ueberlegung ist die Fertigkeit im Auf= :n der Mittel zum Zweck (sittliche Findigkeit), die Einsicht die Fertig= im klaren, entschiedenen Urtheil nach geschehener Ueberlegung, das (höhere))eil die Fertigkeit, in Fällen, wo die gewöhnlichen, zunächstliegenden Regeln Handelns nicht ausreichen oder zu Unzuträglichkeiten führen, nach höheren ndsätzen der Billigkeit das Richtige zu finden.

Ob die angeführten Tugenden in Wirklichkeit alle voneinander und von Klugheit verschieden oder ob mehrere von ihnen bloß besondere Richtungen unter denen die eine und dieselbe Tugend aufgefaßt wird, ist eine offene ;e, die verschieden beantwortet wird[1]. Zu Gunsten der bejahenden Ant= spricht die Erfahrungsthatsache, daß diese verschiedenen Fertigkeiten nicht :llen in gleicher Weise zur Entwicklung gelangen.

§ 2.

Die Gerechtigkeit.

1. Gerecht ist nach allgemeiner Anschauung der, welcher jedem das Sei= gibt. Folglich ist die Gerechtigkeit jene Tugend, die unsern len geneigt macht, stets jedem das Seinige zu geben[2].

Faßt man diese Begriffsbestimmung im weitesten Sinne auf, so begreift Ꝺerechtigkeit alle Tugenden des Willens, somit die ganze Vollkommenheit h. Wer nach allen Beziehungen einem jeden das ihm irgendwie Gebüh= gibt, beobachtet die ganze sittliche Ordnung, ist mithin vollkommen. Des= wird in der Sprache der Heiligen Schrift häufig unter Gerechtigkeit igkeit verstanden. Diejenigen werden selig gepriesen, die nach Gerechtig= d. h. nach Heiligkeit hungern und dürsten.

---

[1] Diese Bemerkung gilt auch von den Tugenden, in welche die übrigen Cardinal= ıen eingetheilt zu werden pflegen.

[2] S. Ambros. l. 1 de offic. c. 24: Iustitia est, quae suum cuique tribuit. ı die Pandekten aufgenommene Definition Ulpians lautet: Iustitia est constans rpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Unter ius suum ist hier dasjenige ſtehen, was man anderen von Rechts wegen schuldet, oder was die anderen als das : von uns zu fordern ein Recht haben.

Doch hier, wo wir von einer der vier Cardinaltugenden reden, wird die obige Begriffsbestimmung in einem engern Sinne genommen. Sie bezieht sich nur auf jene Tugend, welche den Menschen in seinem Verhältniß zu anderen vernünftigen Wesen ordnet und bewirkt, daß er jedem andern genau so viel gibt, als er ihm schuldet und dieser zu fordern berechtigt ist. Niemand nennt denjenigen im eigentlichen Sinne gerecht, der sich selbst, sondern nur denjenigen, der anderen das Gebührende zukommen läßt.

Die Gerechtigkeit gibt anderen dasjenige, was diese als das Ihrige zu fordern streng befugt oder berechtigt sind; dadurch unterscheidet sie sich von den anderen Tugenden, die auch unser Verhalten gegen andere regeln. So z. B. legt uns die Nächstenliebe manche Pflichten gegen den Nebenmenschen auf, aber ihr Gegenstand ist nicht das, was sie als das Ihrige zu fordern das Recht haben. Die Liebe theilt anderen aus dem Eigenen mit.

2. Dreifacher Art ist dasjenige, was man anderen als das Ihrige schuldet, je nach der dreifachen Beziehung, in der jeder innerhalb der Gesellschaft zu anderen stehen kann, und dem entsprechend gibt es auch eine dreifache Art von Gerechtigkeit. Erstens kann man den Menschen in seiner Beziehung zu einem öffentlichen Gemeinwesen auffassen und fragen, was er als Glied der ganzen Gesellschaft schulde; zweitens kann man ihn betrachten in seinem Verhältniß zu anderen gleichberechtigten Gliedern der Gesellschaft und fragen, was er einem jeden Glied als das Seinige zu geben schuldig sei; endlich drittens kann man ihn auffassen in der Beziehung, welche die Gesellschaft zu ihm als einem Gliede derselben hat, und fragen, was ihm die Gesellschaft als einem ihrer Glieder schulde. Die erste Beziehung ist eine Beziehung der Unterordnung, die zweite eine Beziehung der Nebenordnung, die dritte endlich in gewisser Rücksicht eine Beziehung der Ueberordnung, insofern die Gesellschaft als der Schuldner aufgefaßt wird.

Als Glied des öffentlichen Gemeinwesens ist der Einzelne verpflichtet, der Gesellschaft das zum Gesammtwohl Nothwendige zu leisten, und die Gesellschaft ist berechtigt, dasselbe als das Ihrige zu fordern. Die Tugend, welche jedes Glied geneigt macht, der Gesellschaft das Ihrige zu geben, ist die allgemeine oder legale Gerechtigkeit. Legale oder gesetzliche Gerechtigkeit wird sie genannt, weil es Sache des Gesetzes ist, im einzelnen zu bestimmen, was die Glieder zum Zwecke des Gesammtwohles der Gesellschaft zu leisten haben.

Der Mensch ist aber nicht bloß zum Nutzen der Gesammtheit vorhanden, sondern eine selbständige, mit bestimmten Rechten ausgerüstete Person, die manches als das Ihrige zu haben und zu fordern befugt ist. Und zwar kann der Einzelne sowohl von allen übrigen Gliedern der Gesellschaft fordern, daß sie ihm das Seinige geben, als auch von der Gesellschaft als solcher. Die Tugend, welche den Menschen geneigt macht, einem jeden andern Gliede der Gesellschaft das Seinige zu geben, ist die ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa); diejenige, welche die Vertreter und Leiter des öffentlichen Gemeinwesens geneigt macht, jedem Gliede von den öffentlichen Gütern und Lasten das zu geben, was ihm als einem Gliede der Gesellschaft gebührt, ist die austheilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva).

3. Alle drei Arten von Gerechtigkeit geben anderen das Ihrige. In der galen Gerechtigkeit gibt der Einzelne der Gesammtheit, in der austheilen- n Gerechtigkeit die Gesammtheit den Einzelnen, in der ausgleichenden chtigkeit der Einzelne allen übrigen Privatpersonen das Ihrige. Alle drei genden kommen also darin überein, daß sie a) sich nicht auf den Handelnden bst, sondern auf andere beziehen; b) daß sie diesen anderen das Ihrige ben oder dasjenige, was sie als das Ihrige zu fordern befugt sind; c) daß die Ausgleichung zwischen der Schuld und der Leistung anstreben. Die echtigkeit gibt jedem gerade so viel, als sie ihm schuldet, nicht mehr und t weniger. Gibt jemand nicht alles, was er schuldet, verfehlt er sich gegen Gerechtigkeit; gibt er mehr als er schuldet, thut er es nicht mehr aus Ge- chtigkeit, sondern aus Freigebigkeit.

Je mehr einer Tugend die drei genannten Eigenschaften zukommen, um vollkommener hat sie die charakteristische Eigenthümlichkeit der Gerechtigkeit d um so mehr verdient sie den Namen derselben. Aus diesem Grundsatz gt, daß die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Ge- chtigkeit ist. Als Tugend mag die legale Gerechtigkeit höher stehen als ausgleichende, weil sie einen höhern Gegenstand besitzt und ihr eine höhere rpflichtung zu Grunde liegt. Aber sieht man auf die specifische Eigenthüm- keit der Gerechtigkeit als solcher, so verdient die ausgleichende Gerechtigkeit vollkommenerem Sinne den Namen Gerechtigkeit als die legale und die aus- ilende, und zwar aus mehreren Gründen.

Wie die Liebe vereint und bewirkt, daß jeder gern von dem Seinigen anderen mittheilt, so trennt die Gerechtigkeit und bewirkt, daß jeder frei und unabhängig von anderen das Seinige habe. Deshalb sagten wir, die Gerechtigkeit beziehe sich auf andere. Dieser Charakter tritt aber bei der aus- gleichenden Gerechtigkeit am schärfsten zu Tage. In der legalen Gerechtigkeit gibt jeder der Gesammtheit, was er ihr schuldet. Aber in dieser Gesammtheit ist er selbst als Bestandtheil eingeschlossen. Die legale Gerechtigkeit sieht also nicht vollkommen vom eigenen Interesse ab, sie bezieht sich nicht im vollkommenen Sinne auf andere, vom Handelnden Getrennte. Dasselbe gilt in Bezug auf die austheilende Gerechtigkeit. Nur die ausgleichende Gerechtigkeit bezieht sich auf eine vollkommen getrennte, andere Persönlichkeit und sieht gänzlich vom Eigeninteresse ab.

Die ausgleichende Gerechtigkeit allein gibt ferner genau so viel, als sie schuldet. Was der Nächste als das Seinige zu fordern berechtigt ist, läßt sich in einem genauen Maße ausdrücken und folglich auch die dieser Forderung entsprechende Schuld. Demgemäß kann die ausgleichende Gerechtigkeit Schuld und Forderung vollständig ausgleichen. Man pflegt deshalb zu sagen, sie erstrebe die arithmetische Gleichheit. Dasselbe läßt sich aber nicht von den beiden anderen Arten von Gerechtigkeit sagen, in denen die Forderung nicht eine so mathematisch genau bestimmbare ist, sondern einem vernünftigen Ermessen unterliegt, und zwar in der Weise, daß man nie bloß das Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit, sondern zugleich auch dasselbe Verhältniß aller anderen betrachtet. Die legale Gerechtigkeit verpflichtet jeden, nach dem Verhältniß seiner Kräfte zum Gesammtwohl beizutragen. Wer also mehr zu leisten vermag, ist an und für sich zu höherer Leistung verpflichtet. Die aus-

theilende Gerechtigkeit gibt jedem von den öffentlichen Gütern und Lasten nach Maßgabe seiner Verdienste und seiner Kräfte. Wer also größere Verdienste hat, soll auch größern Antheil an den öffentlichen Wohlthaten und Belohnungen erhalten. Man pflegt deshalb zu sagen, die austheilende Gerechtigkeit erstrebe die geometrische Gleichheit, d. h. sie erstrebe die Gleichheit zweier Verhältnisse. Wenn der eine doppelt so viel Verdienste hat als ein anderer, so soll er auch doppelten Antheil an den öffentlichen Gütern haben [1].

4. Aus dem aufgestellten Begriff der Gerechtigkeit ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

a) Das von der Gerechtigkeit einzuhaltende Maß ist ein wesentlich anderes als die rechte Mitte, welche die übrigen Cardinaltugenden beobachten. Alle Tugenden haben zwar ihren bestimmten Maßstab, von dem sie sich nicht entfernen dürfen. Während aber für die übrigen Cardinaltugenden der Handelnde selbst der unmittelbare Maßstab ist, hat die Gerechtigkeit ihr unmittelbares Maß an der geschuldeten Sache. Die Gerechtigkeit fragt nicht, wie die Mäßigkeit und der Starkmuth: Was ist dem Handelnden angemessen? sondern: Was schulde ich dem Nächsten? [2] Diese geschuldete Sache ist ihr unmittelbares Maß. Sie will dem andern genau das geben, was er zu fordern berechtigt ist. Die übrigen Tugenden dagegen haben keine concrete bestimmte Sache zum Maß, sondern suchen immer nur das Verhalten so einzurichten, wie es sich für den Handelnden unter Berücksichtigung aller vorhandenen Umstände geziemt. Man pflegt deshalb nach dem Vorgange des Aristoteles das Maß (Norm) der Gerechtigkeit medium rei, das der Mäßigkeit und des Starkmuthes medium rationis zu nennen [3].

b) Unter den drei Tugenden der Gerechtigkeit verpflichtet bloß die ausgleichende Gerechtigkeit zur Rückerstattung (Restitution). Der allgemeine Grund hiervon ist, weil das Formalobject der ausgleichenden Gerechtigkeit auch nach geschehener Verletzung in gleicher Weise besteht, wie es vorher bestanden hat, was bei den übrigen Tugenden nicht der Fall ist. Die Gerechtigkeit fordert, daß jedem das Seinige gegeben bezw. belassen werde. Hat nun ein Glied der Gesellschaft dem andern das Seinige weggenommen oder unbefugt geschädigt, so verlangt die Gerechtigkeit, daß ihm dasselbe zurück-

---

[1] Man hat behauptet, nach der Lehre des hl. Thomas habe die austheilende Gerechtigkeit nur die Vertheilung der öffentlichen Lasten, nicht die Vertheilung der öffentlichen Güter zum Gegenstand. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ergibt sich klar aus Sum. th. 2. 2. q. 61 ad 1um et 2um.

[2] S. Thom. Sum. th. 2. 2. q. 57 a. 1. Illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum . . . non accipitur *nisi per comparationem ad agentem;* rectum vero quod est in opere iustitiae etiam praeter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad alium.

[3] Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß hierdurch dem früher über die Norm des Sittlichen Gesagten nicht widersprochen wird. Wenn auch der unmittelbare und besondere Maßstab der Gerechtigkeit die geschuldete Sache ist, so bleibt doch der allgemeine und tiefere Grund, warum es für den Menschen sittlich gut ist, anderen das Ihrige zu geben, der, weil sich dies für ihn als gesellschaftliches Wesen geziemt. Kraft seiner Natur ist er auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen hingeordnet. Deshalb sind ihm alle Handlungen geziemend, die ihrer Natur nach zum Zusammenleben vernünftiger Wesen nothwendig oder förderlich sind. Dazu gehört aber vor allem, daß man jedem das Seinige gebe.

erstattet oder vergütet werde. Denn auch nach geschehener Rechtsverletzung bleibt es wahr, daß der andere des Seinigen entbehrt; deshalb fordert die Gerechtigkeit, daß es ihm gegeben werde.

Die austheilende Gerechtigkeit dagegen bezieht sich unmittelbar auf die öffentlichen Güter, die sie im rechten Verhältniß des Verdienstes unter die Glieder der Gesellschaft vertheilt [1]. Hat jemand diese Güter nicht den Forderungen der austheilenden Gerechtigkeit entsprechend vertheilt, so ist es unmöglich, das wieder durch Schadenersatz gutzumachen. Denn durch die Vertheilung sind die Güter schon Eigenthum der Einzelnen geworden, können ihnen also ohne Ungerechtigkeit nicht wieder genommen werden. Er kann auch nicht aus dem eigenen Privatvermögen die Gleichheit herstellen, welche von der austheilenden Gerechtigkeit verlangt wird. Denn diese hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu thun. Wer also die austheilende Gerechtigkeit verletzt hat, kann nichts thun, als sein Vergehen bereuen und sich vornehmen, in Zukunft die Forderungen dieser Gerechtigkeit besser zu berücksichtigen [2].

Ebenso verlangt die Verletzung der legalen Gerechtigkeit — und dasselbe gilt von allen übrigen Tugenden mit Ausnahme der ausgleichenden Gerechtigkeit — keine Rückerstattung oder Schadloshaltung, weil nach geschehener Uebertretung nicht mehr numerisch dasselbe Formalobject vorhanden ist. Wer bei einer bestimmten Gelegenheit dem Gemeinwesen nicht geleistet hat, was er ihm durch Gehorsam oder Theilnahme an den gemeinsamen Lasten schuldete, kann zwar bei anderer Gelegenheit sein Verhalten bessern, aber den begangenen Fehltritt kann er nicht mehr auf Grund der legalen Gerechtigkeit gutmachen, weil dieselbe Gelegenheit mit demselben Gegenstand nicht mehr wiederkehrt. Er kann zwar freiwillig dem Gemeinwesen gegenüber etwas leisten, wozu er nicht verpflichtet war, und zwar in der Absicht, seinen frühern Fehltritt zu sühnen, aber das ist nicht mehr Sache der legalen Gerechtigkeit. Die Pflichten der letztern werden durch Gesetz nach Zeit und Umständen bestimmt; hat man die Pflicht verletzt, so kann sie nicht wieder erfüllt oder gutgemacht werden, weil sie nicht mehr vorhanden ist.

5. Von manchen wird die strafende Gerechtigkeit (iustitia vindicativa) als eine von den bisher erklärten verschiedene, vierte Art von Gerechtigkeit aufgeführt. Doch wohl mit Unrecht. Der Richter, der einen Schuldigen straft, übt bei dieser Bestrafung entweder die legale Gerechtigkeit, insofern er um der Erhaltung des öffentlichen Wohles willen straft, oder die austheilende, insofern er bei Bestrafung vieler dasselbe Verhältniß zwischen Strafe und Schuld wahrt, oder endlich die ausgleichende Gerechtigkeit,

---

[1] Unter neueren Schriftstellern begegnet man nicht selten der Behauptung, die austheilende Gerechtigkeit verlange, daß jeder im Staate nach dem Verhältniß seiner Verdienste Eigenthum oder Einkommen besitze. Das ist ganz unrichtig. Die austheilende Gerechtigkeit hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu thun, welche der Gesammtheit gehören. Behaupten, die austheilende Gerechtigkeit habe alle Güter im Staate, auch die Privatgüter, nach Maßgabe des Verdienstes zu vertheilen, wäre die principielle Läugnung des Privateigenthums oder der Socialismus.

[2] Card. de Lugo, De iustit. et iure disp. 1 sect. 3 n. 52. Wir setzen natürlich voraus, daß nur die austheilende Gerechtigkeit verletzt sei, nicht aber zugleich auch die ausgleichende, was nicht selten der Fall ist.

insofern er die Strafe genau nach dem Maße der Schuld bemißt[1], oder auch insofern er als Beamter durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegen die Gesellschaft verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu strafen.

6. Theile oder untergeordnete Tugenden der Gerechtigkeit. Ueber die Arten der Gerechtigkeit (subjective Theile), nämlich die legale, austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit, haben wir das Genügende schon gesagt. — Integrirende Theile oder Hilfstugenden der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne gibt es keine. Dagegen unterscheidet man zahlreiche verwandte oder abgeleitete Tugenden der Gerechtigkeit (potentielle Theile), d. h. Tugenden, welche mit der Gerechtigkeit Aehnlichkeit haben, aber die ihr charakteristischen Eigenschaften nur unvollkommen und annäherungsweise besitzen.

Damit eine Tugend im vollkommenen Sinne zur Gerechtigkeit gehöre, muß sie sich a) auf einen andern beziehen und ihm das geben, was er als das Seinige zu fordern streng befugt ist; b) zwischen Leistung und Forderung volle Gleichheit herstellen, so daß sie dem andern genau so viel gibt, als er zu fordern berechtigt ist.

Nun gibt es aber viele Tugenden, die sich zwar auf das Verhältniß des Handelnden zu anderen beziehen und insofern der Gerechtigkeit nahestehen, denen aber eine von den beiden genannten Eigenschaften theilweise fehlt und die ebendeshalb von der Gerechtigkeit unterschieden werden müssen.

Aus Mangel an dem ersten Erforderniß werden der Gerechtigkeit als verwandte Tugenden beigezählt: die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Leutseligkeit und Billigkeit, die alle darin übereinkommen, daß sie anderen das geben, was diese nicht streng als das Ihrige zu fordern berechtigt sind. Die Wahrhaftigkeit macht uns geneigt, so zu reden, wie wir denken; die Dankbarkeit, uns der erwiesenen Wohlthaten zu erinnern und sie zu vergelten; die Freigebigkeit bewirkt, daß wir leicht von unserem Vermögen den anderen mittheilen, soweit es die Vernunft erlaubt; die Leutseligkeit ordnet unser äußeres Verhalten im Umgang mit anderen, so daß wir uns gegen jeden in der geziemenden Weise benehmen. Die Billigkeit ist die Geneigtheit, nicht auf dem strengen Buchstaben des Gesetzes zu bestehen, wenn höhere Rücksichten dies fordern. Die Billigkeit ist also eine Tugend des Willens, die der früher genannten (höhern) Urtheilsfähigkeit (gnome) des Verstandes entspricht. Von vielen wird diesen Tugenden auch noch die Selbstbehauptung (vindicatio) beigezählt, die uns geneigt macht, nach den Forderungen der Vernunft unser Recht gegen feindliche Angriffe zu vertheidigen oder es wiederherzustellen, wenn es verletzt ist[2].

Aus Mangel an der zweiten zur Gerechtigkeit erforderlichen Eigenschaft sind verwandte Tugenden derselben: die Gottesverehrung, die Pietät und die ehrerbietige Zuvorkommenheit und Unterwürfigkeit gegen Höhergestellte. Alle drei Tugenden vermögen nicht ihre Schuldigkeit zu erschöpfen oder so viel zu leisten, als den anderen gebührt.

Die Gottesverehrung (religio) macht uns geneigt, Gott die schuldige Ehre und Unterwerfung zu zollen. Die Pietät treibt uns an, den Eltern — im weitern Sinne auch den Blutsverwandten und dem Vaterland — die Ehr-

---

[1] S. Thom. S. th. 2. 2. q. 108 a. 2 ad 1um. [2] S. Thom. l. c.

furcht und Unterwürfigkeit zu leisten, die ihnen als dem Ursprung und Princip unseres Daseins gebührt. Die Ehrerbietung gegen Höhergestellte (observantia) verleiht uns Bereitwilligkeit, allen Ehre und Unterwürfigkeit zu erweisen, denen sie wegen ihrer Stellung oder ihrer Vorzüge gebührt. Hierzu kommt noch der Gehorsam, der uns geneigt macht, uns dem Willen der Vorgesetzten zu unterwerfen. Der Gehorsam hat ein von den eben genannten Tugenden verschiedenes Formalobject und ist insofern eine besondere Tugend; weil er aber naturgemäß aus der Ehrfurcht gegen die Vorgesetzten entspringt, so gehört er zur Gottesverehrung oder zur Pietät oder zur Observanz, je nachdem er aus Ehrfurcht gegen Gott oder gegen die Eltern oder gegen andere Vorgesetzte hervorgeht[1].

Wenn die Gottesverehrung und Pietät als Theile der Gerechtigkeit aufgeführt werden, so ist damit nicht gesagt, daß sie unvollkommenere Tugenden seien als die Gerechtigkeit, oder daß ihre Verletzung eine geringere Sünde sei als die Verletzung der Gerechtigkeit. Namentlich gilt dies von der Gottesverehrung, welche die erste und höchste unter den sittlichen Tugenden ist, da sie einen höhern Gegenstand als alle übrigen hat. Der Grund, warum sie trotzdem nicht als Cardinaltugend zum Ausgangs- und Mittelpunkt für die Gruppirung der Tugenden genommen wird, ist einfach, weil das Gemeinsame an den Tugenden, die anderen das Ihrige geben, am klarsten und vollkommensten in der Gerechtigkeit zu Tage tritt. Zudem bezieht sich die Gottesverehrung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, welches von den Verhältnissen zu anderen vernünftigen Wesen himmelweit verschieden ist. Deshalb eignet sie sich nicht zum Gruppirungsmittelpunkt der Tugenden, die unser Verhältniß zu anderen Vernunftwesen regeln.

§ 3.

Starkmuth.

Die beiden Cardinaltugenden des Starkmuthes und der Mäßigkeit kommen darin miteinander überein, daß sie den Menschen in sich selbst ordnen durch Unterwerfung der Leidenschaften unter das Gebot der Vernunft.

Der Starkmuth (ἀνδρεία) unterwirft den irasciblen Theil des sinnlichen Strebevermögens der Vernunft und bewirkt, daß der Mensch vor den zum sittlich guten Leben nothwendigen Gefahren nicht zurückweicht und die unvermeidlichen Uebel beharrlich erduldet. Man kann ihn deshalb definiren: eine sittliche Tugend, die uns geneigt macht, den Anforderungen der Klugheit entsprechend Gefahren zu bestehen und Uebel zu erdulden. Er ist also wohl zu unterscheiden von einem blinden Aufsuchen und Bestehen von Gefahren ohne vernünftiges Ziel und Maß.

Der Starkmuth zeigt sich besonders in plötzlichen Gefahren und hier wiederum vor allem in der Todesgefahr. Denn nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[2] kann derjenige nicht einfachhin starkmüthig oder tapfer

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 104 a. 3 ad 1um. Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 779.

[2] Ethic. Nic. III. c. 9.

genannt werden, der zwar alle anderen Gefahren, aber nicht die des Todes muthig besteht. Denn der Tod erscheint dem Menschen als das größte aller irdischen Uebel. In den christlichen Blutzeugen sehen wir diesen Starkmuth im hellsten Lichte glänzen, weil sie um der heiligsten Sache willen muthig in den qualvollsten und schimpflichsten Tod gingen.

Der Starkmuth hat keine Unterarten (subjective Theile) und auch keine eigentlichen Hilfstugenden (integrirende Theile), wohl aber mehrere verwandte Tugenden. Als solche zählt der hl. Thomas im Anschluß an Cicero[1] und Macrobius[2] folgende auf: die ruhige Zuversicht oder das Selbstvertrauen (fiducia) bei herannahender Gefahr; die Hochherzigkeit im Unternehmen schwieriger Aufgaben (magnanimitas); die großmüthige Verwendung seiner Besitzthümer zu edlen Zwecken (magnificentia); die Geduld unter dem Druck der schon vorhandenen Leiden; die Beharrlichkeit, die uns gegen alle von außen kommenden Schwierigkeiten eines Unternehmens, und die Ausdauer, welche uns gegen die sich aus der Natur des Unternehmens selbst ergebenden Schwierigkeiten stählt.

§ 4.

Mäßigkeit.

Die Cardinaltugend der Mäßigkeit (σωφροσύνη) ist zwar dem Range und der Würde nach die letzte der Cardinaltugenden, aber vielleicht dem sinnlichen Menschen die unentbehrlichste von allen. Nur wo die Mäßigkeit ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, kann ein höheres sittliches Leben gedeihen. Die Sinnlichkeit sucht beständig wie ein Bleigewicht den Menschen in die Sphäre des Thierischen herabzuziehen. Die Mäßigkeit ist nun die Tugend, welche das Streben nach sinnlicher Lust in den Schranken der Vernunft hält[3]. Sie verleiht deshalb dem Menschen einen gewissen Adel, indem sie ihn über das Treiben der Thiere emporhebt und sozusagen mit Augen schauen läßt, daß in ihm höhere Kräfte walten als bloß sinnliche Begierden und Triebe. Hierin liegt vielleicht der Grund, warum kaum eine andere Tugend den Menschen so leicht Achtung einflößt als große Enthaltsamkeit in Bezug auf alle sinnlichen Genüsse.

Wie aus der Begriffsbestimmung erhellt, ist nicht jede sinnliche Lust schon an sich böse und verwerflich, so daß man sich ihr gegenüber ablehnend oder

---

[1] De invent. l. 2 c. 54. [2] Somn. Scipion. l. 1 c. 8.

[3] Von der Cardinaltugend der Mäßigkeit ist zu unterscheiden die Mäßigung. Die Mäßigung bedeutet so viel als das rechte Maß halten, sie ist also nicht eine besondere Tugend, sondern eine bestimmte Eigenschaft des Verhaltens, die dem sittlich Guten nie fehlen darf. Wir sollen uns nicht bloß in den sinnlichen Genüssen mäßigen, wozu uns die Mäßigkeit geneigt macht, sondern auch in anderen Dingen, z. B. in der Trauer, im Zorn, selbst im Eifer, sofern er auf Dinge gerichtet ist, in denen man das rechte Maß überschreiten kann. Um uns in allem zu mäßigen, bedürfen wir nicht bloß der Mäßigkeit, sondern auch der Geduld, der Sanftmuth, des Starkmuthes u. s. w. Der Ausdruck Mäßigkeit wird freilich im Deutschen oft nur von der Neigung zum rechten Maß in Speise und Trank gebraucht, aber doch nicht immer, und jedenfalls paßt er besser zur Benennung der vierten Cardinaltugend als der Ausdruck Mäßigung, der überhaupt gar keinen habitus bezeichnet.

gleichgiltig verhalten müßte. Diese Auffassung Kants haben wir schon früher als unrichtig nachgewiesen. Der Schöpfer hat sehr weise mit vielen Bethätigungen sinnliche Lust verbunden, um die Menschen im allgemeinen wirksam zu denselben anzuhalten, weil sie zur Erhaltung des Individuums oder der Art nothwendig sind. Die sinnliche Lust soll in Bezug auf diese Handlungen gewissermaßen als Würze oder Lockspeise dienen. Wäre Essen und Trinken seiner Natur nach unangenehm und lästig oder wenigstens gar nicht mit Lust verbunden, würden es wohl bald allzu viele an der Sorge für ihre Gesundheit fehlen lassen. Der Mensch braucht also nicht von vornherein die Lust zu verabscheuen, ja er soll sich ihrer unter Umständen bedienen. Nur soll er das rechte Maß halten, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt, in dem nicht der sinnliche Trieb, sondern die Vernunft die oberste Leitung hat. Auch soll er die sinnliche Lust nicht als Selbstzweck behandeln, sondern höheren Zwecken unterordnen.

Die hauptsächlichste sinnliche Lust ist die Gaumenlust und die Geschlechtslust. Die Gaumenlust ist wieder verschieden, je nachdem sie sich auf Speise oder Trank bezieht. Dieser dreifachen Lust entsprechend unterscheidet man drei Arten (subjective Theile) der Mäßigkeit: a) Mäßigkeit im Genuß von Speisen (abstinentia), b) Nüchternheit (sobrietas) oder Mäßigkeit im Trinken und endlich c) Keuschheit (castitas) in Bezug auf Geschlechtslust. Gewissermaßen als schützender Wachtposten steht der Keuschheit zur Seite die Schamhaftigkeit, welche im äußern Benehmen alles fernhält, was die verkehrte fleischliche Lust erregen kann. Doch ist es nicht nothwenig, die Schamhaftigkeit, soweit sie nicht bloß eine unwillkürliche Scheu vor allem Unehrbaren oder eine Leidenschaft, sondern eine wirkliche Tugend ist, als eine von der Keuschheit verschiedene Tugend anzusehen.

Als Hilfstugenden (integrirende Theile) der Mäßigkeit werden die Wohlanständigkeit (honestas) und das Ehrgefühl (verecundia) genannt. Die erstere ist die Neigung zu dem Schönen, das in der Mäßigkeit beim Genuß liegt; die letztere die Besorgniß vor Beschämung durch unziemliches Benehmen im sinnlichen Genuß. Doch scheinen beide keine eigentlichen Tugenden zu sein. Das Ehrgefühl ist eine bloße Leidenschaft, die aber der Tugend sehr behilflich sein kann [1]. Die Wohlanständigkeit, sofern sie sich von der Mäßigkeit unterscheidet, ist nur eine natürliche Neigung zu der Schönheit, die im mäßigen Verhalten liegt.

Verwandte Tugenden (potentielle Theile) der Mäßigkeit sind Selbstbeherrschung, Demuth, Sanftmuth, Milde und Bescheidenheit. Die vier ersten Tugenden halten die inneren Seelenregungen in den Schranken der Vernunft, die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten.

Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) ist die Tugend, die bewirkt, daß sich unser Wille nicht durch die heftigsten Regungen der Begierlichkeit vom sittlich Guten abbringen läßt. Es kann sein, daß jemand schon von Natur größere Leichtigkeit im Ankämpfen gegen die sinnlichen Begierden besitzt. Das ist noch keine Tugend. Tugend ist die Selbstbeherrschung nur dann, wenn sie eine erworbene dauernde Fertigkeit ist, die bewirkt, daß wir uns durch die

[1] Aristot. Ethic. Nic. IV. c. 15, 1128 b 15.

heftigen sinnlichen Begierden nicht von dem abbringen lassen, was wir als sittlich gut erkannt.

Man könnte fragen, wie sich denn die Selbstbeherrschung von der Mäßigkeit unterscheide? Wir entgegnen: wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Selbstbeherrschung ist demjenigen nothwendig, der noch häufig heftige Regungen der sinnlichen Begierlichkeit verspürt und gegen dieselben ankämpfen muß. Wer aber in dieser Lage ist, besitzt noch nicht die eigentliche Tugend der Mäßigkeit (Keuschheit). Denn die Mäßigkeit bewirkt, daß auch das sinnliche Begehrungsvermögen sich mit Leichtigkeit dem Willen unterwirft, also diesem wenigstens in den gewöhnlichen Verhältnissen keinen besondern Kampf mehr aufnöthigt. Kommen außergewöhnliche Versuchungen, so muß allerdings auch der Mäßige (σώφρων) sich selbst beherrschen; aber der Wille kämpft jetzt gegen das Begehrungsvermögen, das wenigstens für gewöhnlich sich seinen Forderungen zu unterwerfen pflegt und nach vollendeter Versuchung wieder zu seiner gewöhnlichen Unterwürfigkeit zurückkehrt.

Die Demuth mäßigt das Streben nach Selbstauszeichnung, sie bewirkt, daß der Mensch nicht ungebührlich über sich selbst hinausstrebt und nach einer größern Auszeichnung und Anerkennung verlangt, als ihm zukommt. Warum man die Demuth und alle übrigen Tugenden, welche die Begierden des Willens regeln, der Mäßigkeit als Theile beizählt, wurde schon oben (262) erklärt.

Die Sanftmuth (mansuetudo) hält den Zorn oder das Verlangen nach Rache in den Schranken der Vernunft. Die Milde (clementia) macht uns geneigt, die Schuldigen innerhalb der Anforderungen der Vernunft weniger zu bestrafen, als die strenge Gerechtigkeit zuließe. Die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten nach den Forderungen der Vernunft. Zuweilen wird jedoch die Bescheidenheit in einem weitern Sinne genommen, so daß sie auch die Demuth unter sich begreift.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Wir haben uns bisher in der sittlichen Ordnung so weit umgesehen, daß wir jedem im allgemeinen sagen können, was er thun und meiden müsse, wenn er sittlich gut werden wolle. Aber ist diese sittliche Ordnung ganz in unser Belieben gestellt, so daß wir uns in unserem Leben danach richten dürfen oder nicht, gerade wie es uns gefällt? Ob ich mich einer Mode oder einer Kunsttheorie in meinem praktischen Verhalten anschließen will oder nicht, hängt ganz von meiner Willkür ab. Verhält es sich auch so mit der sittlichen Ordnung? Oder ist es vielmehr unsere Pflicht, sie zur Richtschnur unseres Lebens

zu machen? Das ist die Frage, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben. Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns den ganzen und vollen Gehalt und Werth des sittlich Guten erschließen.

Die Idee der Pflicht hängt nothwendig mit der Idee des Gesetzes zusammen, da wir die Pflicht als die Wirkung eines Gesetzes auffassen. Wir müssen also zuerst untersuchen, was ein Gesetz überhaupt sei, und dann, ob es ein natürliches Sittengesetz gebe und worin die Verpflichtung bestehe, die es uns auferlegt.

§ 1.

Vom Gesetz im allgemeinen.

Das Wort Gesetz kommt in dreifacher Bedeutung vor.

1. Im weitesten Sinne versteht man unter Gesetz jede Richtschnur oder Norm, nach der ein Wesen zum Handeln angetrieben oder davon zurückgehalten wird. In diesem uneigentlichen Sinne haben auch die vernunft- und leblosen Wesen ihre Gesetze, nach denen sie zur Thätigkeit angetrieben werden. Deshalb nennen wir ihre Thätigkeit gesetzmäßig. So reden wir vom Gesetz der Schwere, von den Fallgesetzen, vom Gravitationsgesetz. Ueberhaupt alle Gesetze der Dynamik, Optik u. s. w. gehören zu diesen Gesetzen im weitesten und uneigentlichen Sinn. Manchmal verstehen wir unter diesen „Naturgesetzen"-allerdings bloß die abstracte wissenschaftliche Form, in der sie von den Gelehrten aufgestellt werden. Aber diese wissenschaftlichen Gesetze, z. B. die Kepler'schen Planetengesetze, sind keine willkürlichen Erfindungen, sie haben vielmehr ihre sichere Grundlage in den Dingen. Gerade deshalb sind diese Gesetze wahr, weil sie ausdrücken, was in Wirklichkeit in den Dingen sich findet. Ja den wissenschaftlichen Formeln kommt der Name Gesetz nur insofern zu, als sie das Gesetz ausdrücken, das in den Dingen selbst ist. Denn Gesetz bedeutet immer eine praktische Richtschnur, nach welcher sich das Handeln eines Wesens in Wirklichkeit richtet oder richten kann. Das gilt aber nicht von den sogenannten wissenschaftlichen Formen der Naturgesetze, welche auf die Dinge keinen Einfluß haben, sondern bloß voraussagen, wie ein Ding unter bestimmten Voraussetzungen handeln werde.

In diesem ersten und weitesten Sinne ist das Gesetz (Naturgesetz) nichts als die vom Schöpfer in die Natur der Dinge hineingelegte Neigung zu einer bestimmten, gleichartigen Bethätigungsweise oder auch diese gleichartige Bethätigungsweise selbst. Die natürliche Neigung zu einer bestimmten Handlungsweise kann aus einem doppelten Grunde Gesetz genannt werden: erstens, weil sie für die Handlungsweise den bestimmenden Grund und Maßstab bildet, also in Bezug auf die vernunftlosen Wesen die Rolle übernimmt, welche bei vernünftigen Wesen dem Gesetze zugewiesen ist; zweitens deshalb, weil diese Neigung als der Ausdruck und die Wirkung eines vernünftigen, gesetzgeberischen Willens aufgefaßt werden muß. Das Gesetz bildet das Ordnungsprincip des Handelns und muß deshalb in jeder Form schließlich wie alle Ordnung auf ein denkendes, zwecksetzendes Wesen zurückgeführt werden. Die natürlichen Neigungen der vernunftlosen Wesen sind sozusagen das in die Dinge hineingelegte Gesetz, der dauernde, unbewußt wirkende Willensausdruck des ewigen Ordners und Lenkers aller Dinge.

2. In einem engern Sinne reden wir von Gesetzen nur in Bezug auf das freie Handeln vernünftiger Wesen. Gesetz in diesem Sinne bezeichnet jede praktische Richtschnur oder Regel für die freien Handlungen, auch die Gesetze der Künste und Gewerbe, z. B. der Malerei, der Bildhauerkunst, der Kriegskunst, der Gesundheitspflege.

3. Gesetz im eigentlichsten und engsten Sinne (sittliches Gesetz) wird nur jene Richtschnur des freien Handelns genannt, welche den Menschen verpflichtet. Dieses Gesetz zeigt dem Menschen nicht bloß, wie er sein Verhalten einrichten kann und muß, wenn er einen Zweck erreichen will, sondern es tritt mit einer unbedingten, befehlenden Forderung an ihn heran und ruft ihm zu: Du sollst. Die Gesetze einer Kunst können wir, solange nur sie in Betracht kommen, beobachten oder übertreten, wie wir wollen, ohne deshalb aufzuhören, sittlich gut und tugendhaft zu sein; man pflegt sie deshalb auch eher Regeln als Gesetze zu nennen. Die eigentlichen, verpflichtenden Gesetze dagegen kann man nicht mit freiem Bewußtsein verletzen, ohne dadurch mit der sittlichen Ordnung in Widerspruch zu gerathen. Ihre Beobachtung ist nicht unserem Belieben anheimgestellt.

In diesem letzten und eigentlichsten Sinne kann man das Gesetz richtig definiren: eine vernunftgemäße, vom Obern eines öffentlichen Gemeinwesens zum Zweck des Gesammtwohls erlassene, dauernde und genügend bekannt gemachte Verordnung[1].

Diese Begriffsbestimmung scheint durchaus der Auffassung zu entsprechen, die alle Menschen vom Gesetze haben. Soweit ihre Richtigkeit eines Beweises bedarf, werden ihn unsere weiteren Erörterungen bringen. Hier genüge es vorderhand, ihren Sinn klarzustellen.

a) Wir nennen das Gesetz eine Verordnung (verpflichtende Anordnung), d. h. einen praktischen Grundsatz, der von denjenigen, an die er gerichtet ist, ein bestimmtes Handeln fordert, und zwar gebieterisch oder verpflichtend, so daß ihnen eine gewisse moralische Nöthigung auferlegt wird. Wir drücken diese Nöthigung durch „sollen" aus: Du sollst nicht stehlen, du sollst nicht lügen. Durch dieses Sollen unterscheiden sich, wie schon gesagt, die eigentlichen, sittlichen Gesetze von den Kunstregeln. Der Grammatiker kann wohl sagen, die Conjunction ut regiert den Conjunctiv, d. h. willst du richtig lateinisch schreiben oder reden, so mußt du ut mit dem Conjunctiv verbinden. Aber er kann an niemand das unbedingte Gebot richten: Du sollst ut mit dem Conjunctiv construiren. Mit anderen Worten: er kann nicht befehlen oder gebieten, sondern bloß lehren. Durch diese bindende Kraft unterscheidet sich das Gesetz auch von einem bloßen Rath. Auch der Rath ist oft ein praktischer Grundsatz, aber er hat keine verpflichtende Kraft, kann deshalb auch von solchen ertheilt werden, die nicht Vorgesetzte sind.

b) Die Verordnung muß, um Gesetz werden zu können, vernunftgemäß sein. Das Gesetz ist eine Richtschnur für das vernünftige Handeln, und zwar eine verpflichtende. Es darf also den allgemeinen Vernunftgrundsätzen nicht widersprechen. Und da alles seiner Natur nach Unsittliche

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 4: Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui communitatis curam habet promulgata.

nach vernunftwidrig oder unvernünftig ist, so kann schon aus diesem Grund kein Gesetz etwas an sich Unsittliches gebieten, wie z. B. Lüge, Meineid, Betrug. Außerdem beruht jedes Gesetz, wie wir sehen werden, mittelbar oder unmittelbar auf dem allweisen und allheiligen Willen Gottes, kann also unmöglich etwas Unsittliches, Vernunftwidriges gebieten.

c) Das Gesetz muß ferner aus sich für die *Dauer* berechnet sein. Dadurch unterscheidet es sich von einem einfachen *Befehl* oder einer vorübergehenden *Verordnung*, die nur für einzelne bestimmte Fälle erlassen werden.

d) Dem Gesetz ist es wesentlich, daß es einem *öffentlichen Gemeinwesen auferlegt* werde. Unter öffentlichem Gemeinwesen verstehen wir hier eine vollkommene, selbständige Gesellschaft. Solche Gesellschaften gibt es in der rein natürlichen Ordnung (d. h. abgesehen von der Kirche) zwei: die menschliche Gesellschaft (die ganze Menschheit) und den Staat. Der Vater kann seinen Kindern, jeder rechtmäßige Obere den Untergebenen *Befehle* ertheilen. Gesetze können aber nur in einem Gemeinwesen kraft öffentlicher Jurisdictionsgewalt erlassen werden. Sie sind wesentlich praktische Normen für das Verhalten einer öffentlichen Gesellschaft. Es können allerdings auch einzelnen Theilen eines Staates (Provinzen) von den betreffenden Behörden Gesetze gegeben werden, aber nur insoweit, als sie an der öffentlichen Jurisdictionsgewalt theilhaben.

e) *Zweck* des Gesetzes ist das *Gesammtwohl* oder die öffentliche Wohlfahrt. Denn die Gesetze werden dem Gemeinwesen als solchem auferlegt, um dasselbe zu seinem Ziele zu führen. Dieses Ziel aber ist kein anderes als das Gesammtwohl. Die Gesetze sollen ferner die Handlungen der Glieder des Gemeinwesens *ordnen*. Das kann aber nur durch Hinbeziehung derselben auf einen *gemeinsamen Zweck* geschehen. Welches ist nun dieser Zweck? Das Gesammtwohl. Also müssen die Gesetze, mittelbar oder unmittelbar, direct oder indirect dem Gesammtwohl dienen. Gesetze, die dem Gesammtwohl offenbar unnütz oder gar schädlich sind, verdienen nicht den Namen wahrer Gesetze. Wer das Gegentheil annehmen wollte, müßte behaupten, die Gesammtheit könne zu Handlungen verpflichtet werden, die bloß einigen Privatpersonen zum Vortheil gereichen. Das hieße die Gesammtheit zur Dienerin einiger weniger herabwürdigen und das öffentliche Wohl dem Privatwohl unterordnen.

f) Das Gesetz muß vom *Träger der höchsten öffentlichen Jurisdictionsgewalt* ausgehen, sei nun dieser eine einzelne Person, wie in der absoluten Monarchie, oder die Gesammtheit aller Bürger, wie in der Demokratie, oder eine geringere Zahl von bevorzugten Bürgern, wie in der Aristokratie, oder endlich eine Versammlung von gewählten Volksvertretern im Vereine mit dem Monarchen, wie in den heutigen constitutionellen Monarchien. Denn das Gesetz ist eine bindende Vorschrift, die dem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt wird. Es ist also ein *Ausfluß* oder eine *Bethätigung der höchsten Jurisdictionsgewalt* über dasselbe, mithin kann es nur von demjenigen ausgehen, der diese Gewalt besitzt oder wenigstens von diesem die Vollmacht zu bindenden Vorschriften erhalten hat. Es ist ferner Aufgabe des Gesetzes, das Gemeinwesen zur Erreichung des Gesammtwohles hinzuleiten.

Diese Hinordnung ist aber Sache entweder der Gesammtheit selbst oder jenigen, denen an höchster Stelle die Leitung der Gesammtheit obliegt.

g) Das letzte wesentliche Erforderniß des Gesetzes ist die Prom gation oder die Kundmachung desselben an die Gesammtheit. Denn kann nur durch ein Gesetz verpflichtet werden, wenn sie es kennt. D das allgemeine Axiom: Lex non promulgata non obligat. Welche Veröff lichung im einzelnen nöthig sei, richtet sich nach der Natur der verschiedenen setze und bei den menschlichen Gesetzen wieder nach dem bestehenden Recht.

4. Außer den drei angegebenen Arten von Gesetzen scheint noch eine vie vorzukommen: die der sogenannten moralischen Gesetze im uneig lichen Sinne. Wir nennen es z. B. ein moralisches Gesetz, daß niemand ge getäuscht sein oder für schlecht oder beschränkt gelten will, daß niemand o irgend welchen Grund lügt u. s. w. Diese gehören offenbar nicht zu sittlichen Gesetzen, von denen eben die Rede war. Denn sie gebiete nicht, werden deshalb auch nicht durch ein Sollen ausgedrückt. Auch den Gesetzen der zweiten Art, den Kunstgesetzen, gehören sie nicht. Denn Beobachtung der letzteren hängt vom freien Willen ab, die Beobachtung moralischen Gesetze dagegen ist der Freiheit der Menschen nicht unterworf Daß z. B. der Mensch die Wahrheit liebt und deshalb nicht gern getäus sein will, ist eine vom Belieben des Menschen unabhängige Wahrheit. den Gesetzen der ersten Art endlich scheinen die moralischen Gesetze auch nicht gehören, eben weil sie moralische genannt werden und sich auf das freie H deln der Menschen beziehen.

Die genannten moralischen Gesetze gehören aber doch zu den Gesetzen ersten Art oder zu den Gesetzen im weitesten Sinne (279). Sie sind we nichts als, um uns so auszudrücken, die Naturgesetze der menschlic Natur, oder besser, des menschlichen Willens.

Wir haben schon an einer frühern Stelle (124) bemerkt, daß „mo lisch" im deutschen Sprachgebrauch einen ausgedehntern Sinn hat als „ lich". Während sittlich nur dasjenige bedeutet, was mit dem freien Han in seiner Beziehung auf gut und bös unmittelbar zusammenhängt, bed moralisch alles, was irgendwie in Beziehung steht zu den Sitten der Mens Wir nennen deshalb manches moralisch, ohne an eine Beziehung zum G und Bösen zu denken. In diesem Sinne reden wir nun auch von mo lischen Gesetzen im Unterschied zu sittlichen oder Sittengesetzen. letzteren sind verpflichtende Gesetze, deren Uebertretung zwar möglich, sittlich verkehrt ist. Die moralischen Gesetze aber, von denen wir hier re sind nur bestimmte Handlungsweisen oder ihnen zu Grunde liegende gungen des Willens, die an sich etwas Physisches im Willen sind, moralisch genannt werden, weil sie das freie Handeln des Menschen b flussen. In diesem Sinne ist es ein moralisches Gesetz, daß die Mens nicht gern getäuscht sein wollen, neugierig sind u. s. w. Denn auch der Wille hat seine Gesetze (35).

Vergleichen wir diese moralischen Gesetze mit den eigentlichen s lichen Gesetzen, so unterscheiden sie sich in mehreren wesentlichen Beziehun

a) Die eigentlichen (sittlichen) Gesetze sind Gebote, sie verpflich uns, indem sie gebieten und verbieten; die moralischen Gesetze dagegen,

denen wir hier reden, sind bloße Neigungen des Willens, aus denen sich im allgemeinen mit Nothwendigkeit eine gewisse gleichmäßige Handlungsweise ergibt. Die letzteren gehören zur Natur des Willens.

b) Die eigentlichen Gesetze müssen von den Untergebenen erkannt und deshalb vom Gesetzgeber kundgethan werden. Sie sind unmittelbar im Verstand des Untergebenen und werden von diesem dem Willen als unbedingte Forderungen vorgehalten. Die moralischen Gesetze dagegen sind im Willen als dauernde Neigungen desselben, die unbewußt unser Handeln beeinflussen und deshalb auch nicht erkannt zu werden brauchen. Auch wer sie nicht kennt, befolgt sie.

c) Die eigentlichen Gesetze sind im wahren Sinn sittliche Gesetze, insofern sie an den Willen unbedingte Forderungen stellen, welche dieser zwar überschreiten kann, aber nicht darf. Uebertritt er sie, so wird er böse. Von einer Uebertretung der moralischen Gesetze kann aber keine Rede sein. Sie sagen bloß, wozu die Menschen im allgemeinen hinneigen, und was sie im großen und ganzen unfehlbar thun werden.

Diese moralischen Gesetze gehören deshalb einfachhin zur Gattung der physischen Gesetze und werden bloß moralisch genannt, weil sie in naher Beziehung zum freien Handeln des Menschen stehen.

5. Als Willensausdruck des Gesetzgebers für seine Unterthanen kann das Gesetz in einem doppelten Zustande betrachtet werden: a) Im Verstand und Willen des Gesetzgebers. Der Gesetzgeber ist der Urheber des Gesetzes, der dasselbe zuerst in Form eines praktischen Grundsatzes erfaßt und dann den Untergebenen als verpflichtende Richtschnur ihres Handelns vorlegt. Von seiten des Gesetzgebers gehören deshalb, abgesehen von allen entfernten Vorbereitungen, wenigstens drei Acte zum Gesetz: erstens die Erkenntniß, daß der den Unterthanen als Richtschnur aufzuerlegende praktische Grundsatz vernünftig und dem Wohl der Untergebenen zuträglich sei; zweitens der Wille, die Untergebenen zur Befolgung dieses Grundsatzes zu verpflichten. Nur dann entsteht ein Gesetz, wenn der Gesetzgeber von seiner Autorität Gebrauch macht oder kraft seiner Gewalt die Untergebenen bindet. Drittens gehört zum Gesetz die Kundmachung oder Intimirung dieses Willens an die Untergebenen. Dieser Act ist, soweit er sich im Innern der Seele vollzieht, ein Act des Verstandes, der dann in Wort und Schrift seinen sichtbaren Ausdruck erhält. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: Befehlen ist ein Act der Vernunft, der aber einen Willensact voraussetzt, in dessen Kraft die Vernunft zum Handeln antreibt[1].

Obwohl alle drei genannten Acte von seiten des Gesetzgebers zum Zustandekommen des Gesetzes erfordert werden, so besteht doch das Gesetz im formellsten Sinne im dritten Acte, insofern derselbe den Willen, zu verpflichten, voraussetzt und ausdrückt. Von diesem Willen hat das praktische Urtheil seine ganze bindende Kraft. Deshalb faßt man allgemein das Gesetz als den Willensausdruck des Gesetzgebers auf. Von diesem Willen hängt auch die Verpflichtung ab, so daß ein Gesetz aufhört Gesetz zu sein, sobald der Gesetzgeber genügend zu erkennen gibt, daß er nicht mehr verpflichten wolle.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 17 a. 1.

In Uebereinstimmung hiermit sieht man auch die Uebertretung des Gesetzes als eine wenigstens virtuelle Geringschätzung oder Mißachtung des Willens des Gesetzgebers an [1].

Natürlich, hat der Gesetzgeber einmal ein Gesetz in der rechtmäßigen Form erlassen, so braucht er nicht mehr den ausdrücklichen Willen zu haben, die Unterthanen zu verpflichten. Es genügt, daß der frühere Wille virtuell fortdauere oder nicht widerrufen sei.

b) Das Gesetz kann zweitens betrachtet werden in dem äußern Zustand, den es durch die Kundmachung außerhalb des Gesetzgebers erhält und in dem es erst verpflichtende Kraft in Bezug auf die Unterthanen gewinnt. In diesem äußern Zustand existirt das Gesetz entweder bloß im Geiste der Unterthanen, denen es auferlegt wurde, oder in irgend einem äußern dauernden Zeichen (Schrift), welches die Erinnerung daran festhält. Diese äußern Zeichen sind an und für sich nicht bloß dem natürlichen Sittengesetz, sondern auch den positiven menschlichen Gesetzen unwesentlich. Es genügt, daß das Gesetz den Unterthanen genügend bekannt sei, was auch durch mündliche Ueberlieferung erreicht werden kann.

§ 2.

Eintheilung der Gesetze.

1. Die unmittelbare Wirkung, durch die sich die eigentlichen Gesetze von allen sonstigen praktischen Grundsätzen unterscheiden, ist die Verpflichtung (280). Je nach Verschiedenheit der auferlegten Pflichten unterscheidet man vier Arten von Gesetzen: gebietende, verbietende, erlaubende und strafende [2].

Die gebietenden Gesetze (Gebote, leges affirmativae) verpflichten zum Vollbringen einer Handlung, zu einem positiven Thun; die verbietenden dagegen (Verbote, leges negativae) verpflichten zu einer Unterlassung. Die erlaubenden Gesetze gewähren gewisse Rechte oder Vollmachten und legen zugleich allen übrigen die Pflicht auf, den Gebrauch dieses Rechts nicht unbefugt zu hindern. Strafgesetze werden alle Gesetze genannt, welche über die Gesetzesübertretungen Strafen verhängen, sei es nun daß sie selbst unmittelbar Art und Maß der Strafe bestimmen oder dem Richter die Verhängung einer gerechten Strafe nach seinem Ermessen zur Pflicht machen.

Von den verbietenden Gesetzen gilt, wenigstens wenn sie absolut sind wie die Verbote des natürlichen Sittengesetzes (z. B. du sollst nicht falsches Zeugniß geben, ehebrechen u. dgl.), der Grundsatz: sie verpflichten immer und für immer (leges negativae obligant semper et pro semper), d. h. es

[1] Diese Anschauung drückt sich auch in dem Axiom aus: Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas; oder in dem Grundsatz des öffentlichen römischen Rechts: Quod principi *placuit*, legis habet vigorem. Natürlich wird vorausgesetzt, der Wille des Gesetzgebers sei durch die Vernunft geregelt. Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex. S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 1 ad 3um.

[2] L. 7. Dig. 1, 3: Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire.

gibt keinen Augenblick, wo es erlaubt wäre, die verbotene Handlung auszuführen. Die gebietenden Gesetze hingegen verpflichten zwar immer, aber nicht für immer (leges affirmativae obligant semper, sed non pro semper), d. h. sie bleiben zwar beständig als Gesetze in Kraft bestehen, aber sie verpflichten nicht, in jedem Augenblick die gebotene Handlung zu setzen, sondern nur zu bestimmten Zeiten.

2. Mit Rücksicht auf die Art und Weise der Publication oder Bekanntmachung unterscheidet man das natürliche Sittengesetz und die positiven Gesetze. Ersteres wird durch das natürliche Licht der Vernunft den Menschen bekannt gemacht, wie wir gleich erklären wollen, letztere werden durch äußere Zeichen (Wort oder Schrift) kundgethan. Die positiven Gesetze sind entweder geschriebene oder ungeschriebene, je nachdem sie aufgeschrieben oder bloß durch mündliche Ueberlieferung kundgethan und in Erinnerung erhalten werden.

3. In Ansehung des Urhebers unterscheidet man göttliche und menschliche Gesetze, je nachdem sie unmittelbar von Gott selbst erlassen werden oder von den Menschen kraft der ihnen von Gott verliehenen Gewalt. Die menschlichen Gesetze werden wieder eingetheilt in Staats- und Kirchengesetze, je nachdem sie von der staatlichen oder kirchlichen Gesetzgebungsgewalt ausgehen.

4. In Bezug auf die Entstehungsweise zerfallen die Gesetze in Gewohnheitsgesetze oder vielmehr Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht. Zum Gewohnheitsrecht gehören jene Gesetze, die nicht durch directen Erlaß der gesetzgebenden Gewalt, sondern durch lange Uebung entstanden sind; alle übrigen gehören zum Gesetzesrecht. Dieses fällt an und für sich nicht mit dem geschriebenen Recht zusammen. Denn in den frühesten Zeiten gab wohl der Gesetzgeber (absoluter Monarch) seinen Willen durch bloße mündliche Verkündigung bekannt. Die so promulgirten Gesetze waren keine geschriebenen und doch auch keine Gewohnheitsgesetze.

5. Hinsichtlich der Dauer werden die Gesetze eingetheilt in das ewige Gesetz und die zeitlichen oder in der Zeit auferlegten Gesetze. Da das ewige Gesetz die Grundlage und der Quell aller zeitlichen Gesetze, auch des natürlichen Sittengesetzes ist, so müssen wir dasselbe näher erklären, ehe wir uns der Betrachtung der zeitlichen Gesetze zuwenden.

§ 3.

Das ewige Gesetz.

Bevor ein Künstler ein Kunstwerk schafft, z. B. ein schönes Gemälde oder einen gotischen Dom, muß der Plan seines Werkes klar vor dem Auge seines Geistes stehen. Alle seine äußeren Bethätigungen haben nur den Zweck, diesen Plan im Stoff zur Darstellung zu bringen. Das Kunstwerk soll gewissermaßen die äußere Erscheinungsform, die sinnfällige Gewandung seiner Idee sein. Alle menschliche Kunst ist aber nur eine Theilnahme an der göttlichen Kunst, eine Nachahmung der Kunstwerke, die Gott durch sein Machtwort wie spielend mit verschwenderischer Fülle ins Dasein gerufen. Auch

Gott schafft nicht blind, sondern nach einem unendlich weisen Plan, und von ihm geschaffenen Dingen haucht er Thätigkeit und Bewegung ein, da die sie geordnet dem höchsten Ziele zustreben. Dieser ewige Weltplan, wie von Ewigkeit her dem Geiste Gottes vorschwebt und nach dem der Weltlenker alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinbewegt, ist das ewige Gesetz Gott im weitern Sinne.

In diesem ewigen Gesetze sind aber zwei Bestandtheile zu unterschei Von seiten des Gesetzgebers ist ein Doppeltes zum Gesetze nothwendig: erste die Erkenntniß der Art und Weise, wie er die Untergebenen geordnet vorgesteckten Ziele hinlenken kann; zweitens der Wille, dieselben an gewählte und passende Ordnung zu binden oder ihnen diese Ordnung als Ri schnur des Handelns vorzuschreiben. Diese beiden Seiten lassen sich auch unseren Begriffen im ewigen Gesetze unterscheiden.

Unzählige Wesen und Welten schwebten von Ewigkeit her als mög vor dem Geiste Gottes. Von all diesen möglichen Wesen erkannte er ga was einem jeden nach allen seinen Beziehungen entspreche, und in welcher es sowohl allein als im Verein mit anderen zur Offenbarung der göttli Vollkommenheit beitragen könne. Die Erkenntniß Gottes nun, wie er jede dieser möglichen Welten ordnen und zu ihrem Ziele hinlenken könne, w er sie schaffen wolle, ist absolut nothwendig, vom freien Willen Gottes u hängig. Sie bildet gewissermaßen den theoretischen Theil des ewigen Ge und wird deshalb wohl auch die *lex aeterna indicans* genannt, weil sie sich noch keinerlei Verpflichtung enthält und das wirkliche Dasein der nicht berücksichtigt.

Aus diesen möglichen Welten hat Gott von Ewigkeit her eine zu s beschlossen, und zwar aus freiem Willen; denn er bedarf keines gesch Wesens. Der große Regierungsplan nun, nach dem Gott von Ewigk frei gewählte Welt zu ordnen und zum höchstens Ziel hinzulenken beschl im eigentlichen Sinne das ewige Gesetz Gottes (*lex Dei imp* Dieses ist also nicht mehr bloß ein als möglich erkannter Regierung sondern der ewige Wille, nach dem frei erwählten Plan die Welt, die schaffen beschlossen, zu regieren und ihrem Ziele zuzuführen. Deshal der hl. Thomas mit Recht: „Das ewige Gesetz Gottes ist nichts ander die göttliche Weisheit selbst, insofern sie alle Handlungen und Bewe leitet.“ [1] Und an einer andern Stelle: „Die ewige Idee des göttlich setzes ist insofern ein ewiges Gesetz, als sie von Gott zur Leitung d ihm vorher erkannten Dinge hingeordnet wird.“ [2]

Wie der menschliche Gesetzgeber seinen Unterthanen durch sein Geb Art innern Bewegungsprincips aufdrückt, infolge dessen sie selbstthätig Willen erfüllen, so prägt auch Gott seinem ewigen Weltregierungspla sprechend einem jeden seiner Geschöpfe ein inneres Thätigkeitsprincip ein, das es selbstthätig zu den entsprechenden und vorgezeichneten Handlung bewegt wird. Dieser Bewegungsimpuls, sofern er als von Ewigkeit

---

[1] S. theol. 1. 2. q. 93 a. 1: Lex aeterna nihil aliud est quam ratio · sapientiae, secundum quod est directiva omnium actionum et motuum.

[2] L. c. q. 91 a. 1 ad 1um.

irend gedacht werden muß, ist das ewige Gesetz. Die in die ge- Dinge selbst hineingelegten Neigungen und Triebe, durch die sie ur entsprechend zur Mitarbeit an der Verwirklichung des göttlichen s angetrieben werden, sind nur eine in und mit der Zeit beginnende hme am ewigen Gesetze.

dasselbe Gesetz ist zugleich das ewige Gesetz und die zeitlichen Ge- unter verschiedener Rücksicht. Es ist das ewige Gesetz, insofern ttlichen Erkennen und Wollen von Ewigkeit her besteht; die zeit- esetze, insofern es den Geschöpfen als ein ihnen innewohnendes s- und Thätigkeitsprincip mitgetheilt ist. Dieses den Geschöpfen nde Thätigkeitsprincip ist kein anderes als die Natur der Dinge allen ihren zum einheitlichen, geordneten Streben zusammengefaßten und Neigungen (279). Gott bewegt eben die Dinge nicht bloß wie der Schütze den Pfeil, sondern er legt ihnen Neigungen und ihr innerstes Wesen, durch die sie von innen heraus sich zu ihrem bewegen.

ewige Gesetz im erklärten Sinne bedeutet den Vernunftwillen Gottes, n Dingen ihre Ordnung vorzeichnet. Nicht selten wird jedoch das setz in einem engern Sinne genommen. Von einem eigentlichen Gesetz vernünftigen Wesen gegenüber die Rede sein. Dem entsprechend der weltordnende Vernunftwille Gottes nur insofern ewiges Gesetz als er sich auf die Leitung der vernünftigen Wesen bezieht. In gern und eigentlichsten Sinne kann man das ewige Gesetz mit dem stin definiren: der Vernunftwille Gottes, der die Ein- der natürlichen Ordnung gebietet, die Uebertre- rselben verbietet[1]. Daß diese Definition nur von dem ewigen seiner Beziehung zu vernünftigen Wesen gilt, folgt aus den Worten und „verbietet“. Nur vernünftigen Wesen kann man etwas ge- d verbieten.

i könnte hier fragen, wie sich dieses ewige Gesetz zur Vorsehung verhalte, die sich ja auch mit der Leitung der vernünftigen Geschöpfe Darauf läßt sich mit dem hl. Thomas antworten, das ewige Gesetz die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Thätigkeiten vor sich en, während die Vorsehung die Durchführung dieser Grundsätze im leitet. Das ewige Gesetz liefert so, menschlich gesprochen, der Vor- e allgemeinen Grundsätze, aus denen sie gewissermaßen die einzelnen gen zieht. Auf der Grundlage der Normen des ewigen Gesetzes führt he Vorsehung unter freier Mitwirkung der Menschen den Weltplan ten durch[2].

es ein solches ewiges Gesetz in Wirklichkeit gebe, scheint an dieser um mehr eines Beweises zu benöthigen. Nur derjenige kann das nsein eines solchen Gesetzes läugnen, der entweder Gottes Dasein oder s seine weise Vorsehung in Bezug auf seine Geschöpfe in Abrede stellt.

---

[1] nt. Faust. l. 22 c. 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei or- uralem conservari iubens et perturbari vetans. Damit die Definition richtig el für gleichbedeutend mit et genommen werden.

[2] Thom. De verit. q. 5 a. 1 ad 6um. Suarez, De Leg. l. II. c. 3 n. 12.

Gott konnte die Welt nur zu einem seiner Weisheit würdigen Zwecke schaffen;
er mußte also auch sorgen, daß, soviel an ihm liegt, dieser Zweck erreicht
werde. Folglich mußte er von Ewigkeit her **erkennen, wie** er alle Dinge
auf ihr letztes Ziel hinordnen könne; ebenso mußte er von Ewigkeit her den
Willen haben, daß alle Geschöpfe diesem Ziele zustrebten, und dem ent-
sprechend mußte er ihnen auch bei der Erschaffung den dazu nöthigen Antrieb
verleihen. Damit ist das ewige Gesetz gegeben. Oder sollten wir annehmen,
Gott mache es mit seinen Geschöpfen wie ein unweiser und herzloser Vater,
der sich um seine Kinder nach der Geburt nicht mehr kümmert?

Unseres Wissens wird denn auch das ewige Gesetz nur von solchen ge-
läugnet, die den Glauben an Gottes Dasein über Bord geworfen. Selbst
solche Schriftsteller, wie Chr. Thomasius und andere, welche ihren Spott über
die lex aeterna ausgießen und sie als eine Erfindung der Scholastiker be-
zeichnen, läugnen nicht, daß Gott die Erkenntniß und den Willen habe, in
denen das ewige Gesetz besteht. Sie geben also die **Sache** zu, um die es
sich handelt, und bestreiten bloß, daß man dieses göttliche Erkennen und Wollen
schon **Gesetz** nennen könne. Zum Wesen des Gesetzes gehört nämlich die
Bekanntmachung. Nun gab es aber von Ewigkeit her noch keine Unterthanen
denen Gott seinen Willen hätte kundgeben können. Also gibt es auch kein
ewiges Gesetz.

Doch diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man nur festhält an de
oben (283) gegebenen Unterscheidung zwischen dem doppelten Zustand, in de
ein Gesetz betrachtet werden kann. Sieht man auf den **äußern** Zustand de
Gesetzes, in dem es den Untergebenen schon kundgethan ist und sie verpflicht
so kann selbstverständlich von einem ewigen Gesetze keine Rede sein, eben we
es von Ewigkeit keine Geschöpfe gab, denen Gott seine Gesetze hätte offenbar
können. Schaut man dagegen auf den Zustand, den das Gesetz im **Gese
geber selbst** haben kann, oder auf das, **was von seiten des Obe
zum Gesetz erforderlich** ist, so kann mit vollem Recht von einem ewig
Gesetz gesprochen werden. Denn unter Voraussetzung des Willens, zu erschaffe
mußte Gott auch den (hypothetisch nothwendigen) Willen haben, alle Geschöp
seiner Weisheit entsprechend zum letzten Ziele hinzuordnen. Und da in G
auch nicht der Schatten einer Veränderung denkbar ist, so mußte er dies
Willen von Ewigkeit her haben. Von Ewigkeit her war also im Geiste d
Schöpfers alles vorhanden, was überhaupt von seiten des Gesetzgebers zu
Gesetz erfordert wird.

Sollte man hiergegen einwenden, daß das Gesetz, solange es bloß
Innern des Gesetzgebers bestehe und den Untergebenen nicht bekannt gema
sei, noch nicht ein eigentliches Gesetz genannt werden könne, so ist das
bloßer Streit ums Wort. Ueber die Sache selbst kann kein Zweifel besteh
Uebrigens läßt sich auch ein triftiger Grund namhaft machen, warum be
menschlichen Gesetzgeber erst im Augenblick der Veröffentlichung des Geset
der Wille ein wahrhaft gesetzgeberischer wird, bei Gott aber schon von Ew
keit her. Der menschliche Wille ist **wandelbar**. Solange der Gesetzgel
seinen Willen nicht kundgibt, kann er das bei sich schon beschlossene Ges
wieder nach Belieben aufheben. Man kann also eher von einem **Vorsatz**,
Gelegenheit ein Gesetz zu erlassen, als von einem gesetzgeberischen Willen red

Erst im Augenblick der Promulgation wird dieser Wille ein endgiltiger, in gewisser Beziehung unabänderlicher, wirksamer. Anders ist es bei Gott, dessen Beschlüsse ewig und unabänderlich sind und ohne jeden Wechsel von ihrer Seite zur bestimmten Zeit wirksam werden. Sein Wille war von Ewigkeit her ein vollendeter, endgiltiger und wirksamer, kurz, ein wahrhaft gesetzgeberischer.

Obwohl die hier entwickelten Anschauungen erst beim hl. Augustin[1] und besonders beim hl. Thomas[2] ihre volle Entfaltung und Begründung gefunden haben, so ist doch die Lehre vom ewigen Gesetz an sich keine eigenthümlich christliche, die uns bloß durch die Offenbarung zugänglich wäre. Schon bei den Griechen finden wir zahlreiche Hinweise auf das ewige Gesetz Gottes. Nach Zeno gehen alle Naturgesetze von der weltordnenden göttlichen Vernunft aus. Das „gemeinsame Gesetz" aller Dinge erblickt er in der Vernunft, die alles durchdringt, und diese Vernunft ist nichts anderes als Zeus, der Beherrscher der ganzen Weltordnung[3]. Kleanthes nennt in seinem schönen Hymnus[4] Zeus den obersten Lenker der Natur, der alles durch Gesetz leitet; ja er fordert alle auf, ihn als das „gemeinsame Gesetz" allzeit zu feiern. Auch Chrysippus nennt den Zeus einfachhin das Gesetz[5]. Es sind das alles nur Variationen des einen, schon von Heraklit ausgesprochenen Grundgedankens: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem Einen göttlichen." Auch bei Plato finden sich seiner ganzen Richtung entsprechend viele Hinweise auf das ewige Gesetz[6].

Bei den Römern spricht sich besonders Cicero mit beredten Worten über dasselbe aus. Ueber allen menschlichen Gesetzen gibt es ein ewiges, die ganze Welt beherrschendes Gesetz, welches die Weisheit im Gebieten und Verbieten selbst ist. Dieses allbeherrschende und höchste Gesetz ist kein anderes als Gott selbst, der alles mit Weisheit leitet und regiert[7]. Aehnliche Zeugnisse begegnen uns bei Seneca[8] und anderen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, welche wunderbare Fülle von Licht diese großartige Idee des ewigen Gesetzes über das Weltall ausgießt. Der denkende Geist wird sich nie damit zufrieden geben, in diesem unläugbaren innern Zusammenhang der geschaffenen Dinge, in dieser alles durchdringenden

---

[1] De lib. arb. I, 6 sqq. Cont. Faust. l. 22 c. 27.

[2] S. theol. 1. 2. q. 91 a. 1 et q. 93. O. Pfleiderer (Religionsphilosophie I, 312) meint, die Idee des hl. Thomas über das ewige Gesetz als den göttlichen weltordnenden Vernunftwillen brauche nur des Supranaturalismus entkleidet zu werden, um zum fruchtbaren Keime der modernen rationalen Ethik zu werden. Wir wüßten aber nicht, was an einer auch von den heidnischen Philosophen erkannten Lehre noch „supranatural" sein sollte, wenn man nicht vielleicht alles supranatural nennen will, was das Dasein eines persönlichen Gottes voraussetzt.

[3] Diog. Laert. III, 88: Ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.

[4] Bei Stob. Ecl. I, abgedruckt bei Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 239.

[5] Cicero, De nat. Deor. 1, 15, 40. [6] Besonders De Leg. 10.

[7] De Leg. l. II. c. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. *Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei.*

[8] De Benef. IV, 7, 1.

und umfassenden Ordnung und Zweckmäßigkeit nur das Werk blinden Zufalls und ein loses Neben- und Durcheinander zu erblicken. Er verlangt ein Ordnungsprincip, ein inneres, einigendes Band, welches alles Mannigfaltige und Wechselnde umschlingt und bei aller Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Einzelwesen zu einem großen System vereinigt. In diesem untilgbaren Bedürfniß liegt der innere Grund, warum sich alle denkenden Geister, die sich dem Christenthum verschließen, endlich dem Pantheismus in die Arme werfen und warum selbst die trostlosen Verirrungen eines Hegel so viele Anhänger finden konnten. Die Alleinslehre sucht doch die innere Zusammengehörigkeit, fast möchten wir sagen, die Solidarität alles Geschaffenen in Sein und Wirken irgendwie zu erklären, freilich indem sie die Wirklichkeit des Mannigfaltigen und die menschliche Freiheit preisgibt und Gott in die Materie herabzieht. Wie unendlich befriedigender und großartiger erklärt die theistische Philosophie diesen Zusammenhang der Dinge unter sich und mit dem höchsten Weltzweck durch das ewige Gesetz des persönlichen, über der Welt stehenden, aber ihr nicht fremden Gottes. Durch dies Gesetz leitet die ewige Weisheit alles Geschaffene dem obersten Zweck der Schöpfung zu, mächtig fortreichend von einem Ende zum andern und alles mit Milde ordnend. Dieses Gesetz einigt das Mannigfaltige, ohne ihm seine Mannigfaltigkeit zu rauben. Was das Newton'sche Gravitationsgesetz für seine Planetenwelt, das ist das ewige Gesetz Gottes für das ganze Universum. Der weltordnende Vernunftwille Gottes ist sozusagen die Centralsonne, um welche die ganze Schöpfung wie um ihren Mittelpunkt gravitirt.

§ 4.

Begriff des natürlichen Sittengesetzes.

Die vom ewigen gesetzgeberischen Willen Gottes ausgehenden und in die Natur der Dinge hineingelegten Antriebe zum Handeln bilden die verschiedenen Arten von zeitlichen Gesetzen, wenn wir das Wort Gesetz im weitesten Sinne nehmen. Die zeitlichen Gesetze sind gewissermaßen Ausstrahlungen des ewigen Gesetzes, durch welche die geschaffenen Dinge zur Mitwirkung an der Durchführung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden.

Je nach dem verschiedenen Grade ihrer Natur nehmen die Geschöpfe in verschiedener Weise an dem ewigen Gesetze theil. Die anorganischen Wesen werden durch rein mechanische, physische und chemische Kräfte beherrscht. Sie nehmen den geringsten selbständigen Theil an der Verwirklichung der ihnen vorgezeichneten Ordnung. Höherer Art ist schon die Theilnahme der Pflanze an dem ewigen Gesetz. Hier tritt uns ein von innen heraus thätiges, sich selbst bewegendes Lebensprincip entgegen, indem die Pflanze aus sich heraus nach einem wohlgeordneten Plane wächst und sich entfaltet. Noch höherer Art ist die Theilnahme der Thierwelt am ewigen Gesetz, die mit sinnlicher Erkenntniß ausgerüstet selbst das Nützliche und Schädliche zu unterscheiden und auch in der Ferne zu suchen vermag.

Unermeßlich höher aber ist die Theilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetz. Sie nehmen nicht mehr bloß durch blinde Kräfte und unbewußte Triebe an demselben und dadurch an der Verwirklichung des

göttlichen Regierungsplanes theil, sondern durch die Vernunft. Ihnen allein verkündet Gott sein Gesetz durch die natürliche Erkenntniß in Form von Geboten und Verboten, und diese Theilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetze ist das natürliche Sittengesetz[1].

Man kann deshalb das natürliche Sittengesetz definiren: das uns von Natur innewohnende Licht der Vernunft, durch welches wir erkennen, was wir thun und meiden sollen; oder auch: die uns vom Schöpfer durch die Natur mitgetheilte Erkenntniß, daß wir die unserer Natur entsprechende Ordnung im Handeln einhalten sollen.

Alles, was wir durch die natürliche Vernunft und abgesehen von jedem positiven Gebot und Verbot als unsere Pflicht erkennen, gehört also zum Naturgesetz. Dem Naturgesetz — so wollen wir der Kürze halber das natürliche Sittengesetz fortan nennen — ist es ferner wesentlich, zugleich mit der Erschaffung dem Menschen und jedem vernünftigen Wesen mitgetheilt zu sein. Es muß als eine von der vernünftigen Natur unzertrennliche Befähigung aufgefaßt werden, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, das letztere als verboten, das erstere, soweit es zur rechten Ordnung nothwendig ist, als geboten zu erkennen. Was bei den vernunftlosen Wesen die blinden Triebe und Instincte leisten, sollen bei den vernünftigen Geschöpfen die natürlichen Erkenntnisse über das, was sie zu thun und zu meiden haben, ersetzen. Diese Erkenntnisse bestehen in allgemeinen praktischen Urtheilen über das, was wir thun oder lassen sollen. In ihnen besitzt der Mensch eine in seine Natur hineingelegte Directive, welche ihn auf die rechte Bahn zu seinem Ziele hinordnet. Indem sie ihm verkündigen, was er thun soll, geben sie ihm einen wahren Antrieb zum Handeln, ohne seine Freiheit aufzuheben. Das Naturgesetz — und das Gleiche gilt von allen eigentlichen Gesetzen — beläßt die physische Freiheit oder das Können, schränkt aber die sittliche Freiheit oder das Dürfen ein. Der Mensch kann dem Gesetz zuwiderhandeln, aber darf es nicht, es ist ihm nicht erlaubt. Das Können geht weit über das Dürfen hinaus; jenes umfaßt auch das sittlich Böse, dieses schließt es aus.

Wenn wir übrigens das Naturgesetz eine uns durch die Erschaffung mitgetheilte Erkenntniß nennen, so wollen wir damit auf keine Weise den angeborenen Ideen das Wort reden. Angeboren ist dem Menschen nur die Anlage und die Neigung, sich unwillkürlich und spontan aus der Erfahrung die Begriffe von gut und bös zu bilden und ebenso spontan einzusehen, daß das Gute gethan, das Böse gemieden werden soll.

§ 5.

Beweise für das Dasein des Naturgesetzes.

1. Den ersten Beweis dafür, daß das Naturgesetz im eben erklärten Sinn ein eigentliches, von Gott ausgehendes Gesetz ist, können wir unseren früheren Ausführungen entnehmen.

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 91 a. 2: Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Die große, von jedem Menschen hier auf Erden zu lösende Aufgabe ist, daß er Gott, seinen Schöpfer und Herrn, verherrliche und dadurch sein ewiges Heil wirke (71 ff.). Die Verherrlichung Gottes aber, an die als nothwendige Bedingung das ewige Heil des Menschen geknüpft ist, besteht in der Einhaltung der ihm vorgezeichneten sittlichen Ordnung oder in dem tugendhaften Lebenswandel (108 ff.).

Nun haben wir in den vorigen Abschnitten (223 ff.) bestimmt, worin das Gute und Böse, die Tugend und das Laster, kurz, die sittliche Ordnung bestehe. Also ergibt sich unmittelbar von selbst die Schlußfolgerung: Gott verlangt von jedem Menschen, daß er hienieden die seiner vernünftigen Natur geziemende Ordnung einhalte. Nur wenn der Mensch diese Bedingung erfüllt, wird er von Gott die Krone des ewigen Lebens erhalten.

Damit haben wir alles, was zu einem wahren und eigentlichen Gesetz erforderlich ist. Wir haben eine vernunftgemäße Vorschrift, die von der höchsten Autorität dem ganzen Menschengeschlecht als verpflichtende Norm des Handelns auferlegt ist, und zwar zum Nutzen der Gesammtheit. Denn wenn auch der höchste Zweck des Gesetzes Gottes Verherrlichung ist, so will doch Gott diesen Zweck, soviel von ihm abhängt, durch das wahre, zeitliche und ewige Wohl der Menschen erreichen. Gewiß würde das Menschengeschlecht schon hienieden am meisten wahres Glück besitzen, wenn es sich vollkommen den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes unterwürfe.

2. Auch die Betrachtung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit führt uns zur Annahme eines eigentlichen, von Gott allen Vernunftwesen auferlegten Sittengesetzes.

Gott mußte den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten. Das passende Mittel zu diesem Zweck war aber nur das natürliche Sittengesetz. Also mußte Gott sich dieses Mittels bedienen. Wir wollen kurz die beiden Grundsätze beleuchten, auf welche sich diese Schlußfolgerung stützt.

Gott war frei, ob er die Welt erschaffen wollte oder nicht. Aber einmal den freien Entschluß der Welterschaffung vorausgesetzt, verlangte seine Weisheit und Heiligkeit unbedingt, daß er alle Dinge zur Verherrlichung seiner unendlichen Vollkommenheiten hinordne. Ganz besonders mußte er das Denken und Handeln der vernünftigen Geschöpfe auf sich als das höchste Ziel aller Dinge hinordnen. Nun besteht aber Gottes Verherrlichung darin, daß der Mensch die seiner vernünftigen Natur angemessene Ordnung einhalte und so das göttliche Ebenbild in sich vervollkommne (108 u. 232). Also mußte er wollen, daß der Mensch die genannte Ordnung einhalte. Oder konnte es dem Schöpfer gleichgiltig sein, ob ihn der Mensch als das höchste Ziel anerkenne oder nicht, ob er ihn liebe oder hasse, lobe oder lästere, sich ihm unterwerfe oder gegen ihn auflehne? Wer das behaupten wollte, müßte aufhören, Gott als den Allheiligen und Allweisen zu betrachten; er müßte jedenfalls annehmen, daß ihm die Verwirklichung des sittlich Guten in der Welt gleichgiltig sei.

Was für eines Mittels konnte sich nun Gott bedienen, um den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anzuhalten? Nur des natürlichen Sittengesetzes im oben erklärten Sinn. Er mußte ihm durch die Erschaffung seinen Willen kundthun, ihm wenigstens als fruchtbaren Keim die

natürliche Erkenntniß in die Vernunft legen, daß es seine Pflicht sei, die sittliche Ordnung einzuhalten.

Nur ein Gesetz war ein dem Menschen angepaßtes Mittel. Jedes andere Mittel, wie physischer Zwang, blinder Naturtrieb, hätte seine Freiheit aufgehoben, ihn also seines schönsten Vorzuges beraubt. Das Gesetz mußte weiterhin ein natürliches sein, das gewissermaßen einen innern Bestandtheil der menschlichen Natur bildete. Denn alle geschaffenen Dinge werden durch ihre Natur zu dem ihnen angemessenen Handeln und dadurch zu ihrem Ziele hinbewegt. Hierdurch eben unterscheidet sich die von Gott und die von den Geschöpfen ausgehende Bewegung. Ein Geschöpf kann das andere nur durch äußern Antrieb oder durch Gewalt in Bewegung setzen. Die Bewegung, welche der Schütze dem Pfeil oder der Kugel mittheilt, kommt bloß von außen. Gott aber bewegt die Geschöpfe durch ihre Natur von innen heraus, er legt das Princip ihrer Bewegung in ihre Natur hinein. Das thut er auch beim Menschen. Auch dieser muß den Antrieb zu der ihm entsprechenden Handlungsweise in seiner Natur selbst vorfinden. Sonst müßten wir annehmen, seine Natur sei unfertig, unfertiger als die der übrigen Wesen.

Hätte Gott dem Menschen sein ewiges Gesetz nicht schon in die Natur bezw. in die natürliche Vernunfterkenntniß hineingelegt, so könnte er ihm nur durch übernatürliche Offenbarung seinen Willen kundthun. Entweder müßte man also behaupten, die übernatürliche Offenbarung sei überall und allezeit nothwendig, oder aber Gott könne die Menschen in völliger Unkenntniß seines Willens lassen. Ja, Gott könnte nicht einmal dem Menschen ein positives Gebot auferlegen. Denn ein positives Gebot kann uns nur verpflichten, wenn wir schon zum voraus die natürliche Erkenntniß besitzen, daß jemand das Recht hat, uns zu befehlen, und wir die Pflicht, ihm zu gehorchen.

3. Einen dritten Beweis für das Dasein des Naturgesetzes bietet uns die Erfahrung oder die Untersuchung der Art und Weise, wie alle Menschen thatsächlich über gut und bös urtheilen. Denjenigen Gegnern gegenüber, die so sehr auf positive Erfahrungsthatsachen pochen, dürfen wir wohl besonderes Gewicht auf diesen Beweis legen.

Damit wir auf Grund der Erfahrung das Dasein des natürlichen Sittengesetzes zu behaupten berechtigt seien, genügt, daß folgende drei Bedingungen zusammentreffen: a) daß sich alle Menschen von Natur aus und fast unwillkürlich gewisse allgemeine, bei allen im wesentlichen gleiche Grundsätze über das sittliche Verhalten bilden; b) daß diese Grundsätze sich als von unserer Willkür unabhängige und unbedingt verpflichtende in unserem Bewußtsein darstellen, und zwar in der Weise, daß sie c) bei vorurtheilsfreier Betrachtung als von einer höhern, über uns stehenden Macht ausgehend anerkannt werden müssen. Kommen diese Bedingungen zusammen, so haben wir alles, was nach dem früher Gesagten zum Wesen eines wahren göttlichen Gesetzes nöthig ist.

Nun lassen sich aber diese drei Bedingungen unschwer als wirklich aus der Erfahrung nachweisen.

Die Wirklichkeit der ersten Bedingung ergibt sich zum großen Theil schon aus dem gegen den Moralskepticismus über die Allgemeinheit der sitt-

lichen Ideen und Urtheile Gesagten (134 ff.). Uebrigens verweisen wir auf den Anhang, in dem wir den Nachweis derselben eingehend erbringen.

Was die zweite Bedingung angeht, so braucht jeder nur sein eigenes Bewußtsein zu befragen, um sich von der Wirklichkeit derselben zu überzeugen. Wir urtheilen nicht bloß, gewisse Handlungen seien gut und lobenswerth, andere schlecht und unschön, sondern auch, die schlechten Handlungen seien zu unterlassen, unerlaubt oder verboten, die guten dagegen, soweit sie zur Integrität der dem Menschen geziemenden Ordnung nothwendig sind, geboten. Wir urtheilen nicht bloß, es sei schön und lobenswerth, Gott zu ehren, die Eltern zu achten und zu lieben, dem Wohlthäter dankbar zu sein, sondern wir urtheilen, es sei unsere Pflicht, so daß wir es nicht unterlassen können, ohne Tadel zu verdienen und als strafwürdig zu erscheinen[1]. Deshalb sagen wir: Du sollst Vater und Mutter ehren, du sollst dem Wohlthäter dankbar sein, du sollst das thun, was deine Stellung als Bürger, Unterthan, Vorgesetzter, Gatte u. s. w. von dir fordert. Ebenso urtheilen wir nicht bloß, es sei vernunftwidrig oder unschön, Mord und Ehebruch zu begehen, Gotteslästerungen auszustoßen, einen Meineid abzulegen, zu verleumden, sondern wir urtheilen: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, verleumden u. s. w. Wer sich gegen diese Vorschriften verfehlt, dem werfen wir Pflichtverletzung vor, und zwar auch ohne Rücksicht auf ein menschliches Verbot. Wenn wir uns Auswanderer denken, die ihre Heimat verlassen haben und auf einem Schiffe oder einer unbekannten Insel oder einem neuen Welttheil zusammenkommen, wo keine staatliche Ordnung existirt, so verurtheilen wir den Meuchelmord, den Meineid, die Verleumdung, Betrug, Ehebruch u. s. w. ebenso gut als Verbrechen, als strafwürdige Pflichtverletzungen, wie wir dies bei Menschen in geordneten staatlichen Verhältnissen thun.

Die genannten sittlichen Grundsätze haben aber — damit kommen wir zur dritten Bedingung — ihre verpflichtende Kraft von einer höhern, über uns stehenden Macht, und diese Macht kann keine andere sein als

[1] Diese Thatsache des Bewußtseins ist so offenkundig, daß sie unseres Wissens auch von den Philosophen aller Richtungen anerkannt wird. Hier nur das eine oder andere Zeugniß: „Woran ich auch immer zweifeln möge," sagt Salter (Die Religion der Moral. Deutsch herausgegeben von Giżycki. 1885. S. 12), „ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln, — ich kann nicht daran zweifeln, daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Rechte mich verpflichtet, daß ich es thun soll. . . Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor . . ., das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Intelligenz." „Wie kommt", fragt Paulsen (System der Ethik S. 259), „das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener seltsame Zwiespalt, der vor der That in dem Hin- und Herschwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der That in Unruhe und Selbstanklage erscheint?" Er sucht dann eingehend diese Thatsache zu erklären. J. G. Fichte sagt: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine Nöthigung, einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun, lediglich damit es geschehe, und anderes ebenso zu unterlassen, lediglich damit es unterbleibe." Ulrici (Naturrecht S. 103) behauptet, jedem Menschen sei das allgemeine Gefühl des Sollens, das all unser Thun und Lassen gleichsam begleitet, angeboren. Kant nahm diese Thatsache („den kategorischen Imperativ") zum Ausgangspunkt seiner Sittenlehre. Andere Zeugnisse werden wir weiter unten bei Besprechung der Pflicht anführen.

Gott selbst. Wir erkennen die sittlichen Gebote als unbedingte Forderungen an unsern Willen, die von unserer Willkür vollständig unabhängig sind. Oft sind uns diese Forderungen recht lästige Fesseln, die wir gerne abschütteln möchten, aber nicht können. Mögen wir wollen oder nicht, wir müssen anerkennen, daß es verboten und strafwürdig ist, zu morden, betrügen, verleumden u. s. w. Wir können die Pflicht übertreten, aber sie nicht beseitigen oder uns überreden, unser Thun sei erlaubt. Diese Forderungen sind also unserem Belieben entzogen, unser Wille fühlt sich von ihnen — oft genug widerwillig — gebunden. Sie können also unmöglich von uns selbst ausgehen.

Welches ist nun diese höhere Macht, die uns diese Fesseln auferlegt und uns so absolut und unbedingt gebietet? Es kann nicht eine menschliche, sondern nur eine überweltliche Macht, d. h. Gott selbst sein.

a) Schon die Allgemeinheit dieser sittlichen Gebote in Bezug auf alle Zeiten, Personen und Orte verbietet die Annahme, daß wir es hier mit Geboten einer menschlichen, nach Zeiten und Orten wechselnden Autorität zu thun haben. Diese Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der sittlichen Gebote beweist, daß sie in die Natur des Menschen selbst hineingelegt sind, folglich nur von demjenigen ausgehen können, der Gewalt hat über die menschliche Natur selbst.

b) Wir sehen ferner, daß auch diejenigen, die auf dem Gipfel irdischer Macht stehen, die also keine höhere Autorität über sich anerkennen und sich vor niemanden auf Erden zu beugen oder zu fürchten brauchen, sich den sittlichen Geboten unterworfen fühlen. Auch der hochmüthigste und gewaltthätigste Machthaber muß anerkennen, daß er verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu regieren und zu urtheilen, daß es auch für ihn verboten und ein strafwürdiges Verbrechen ist, die Unschuld zu morden oder zu entehren, Ehebruch, Lüge und Verleumdung sich zu Schulden kommen zu lassen, Gott, den höchsten Herrn aller Dinge, zu lästern und zu hassen. Ist das nicht ein Beweis, daß alle Menschen die sittlichen Gesetze als Gebote einer überweltlichen Macht ansehen, von denen kein Mensch sich oder andere entbinden kann?

c) Nichts spricht aber deutlicher für den göttlichen Ursprung der Sittengebote als die Erscheinungen des Gewissens. Haben wir unsere Pflicht treu erfüllt, so ist die Stimme des guten Gewissens, das Bewußtsein gethaner Pflicht unser süßer Trost. Diesen Trost fühlen wir nicht, wenn wir gethan, was wir wollten, sondern wenn wir das gethan, was uns die Pflicht gebot. Im guten Gewissen vernehmen wir die geheimnißvolle Stimme einer höhern Macht, die uns Billigung und Lob ausspricht und Frieden in unsere Seele gießt.

Haben wir aber unsere Pflicht verletzt, so regt sich das böse, strafende Gewissen. Auch wenn es dem Verbrecher gelingt, die Menschen zu täuschen und seine Frevelthat mit dem Schleier der Nacht zu bedecken, so macht ihm das Gewissen bittere Vorwürfe und ängstigt ihn. Ein langes Sündenleben voller Schandthaten vermag zwar diese rächende Stimme des Gewissens zu schwächen, sie durch lärmende Vergnügen zu betäuben oder zu übertönen; vollständig zum Schweigen bringen wird es sie nicht, wenigstens nicht in Bezug auf schwere Verbrechen. Ein Mörder, Heuchler, Meineidiger, Ehebrecher, Wüstling, Verräther, Betrüger — und wie sie sonst heißen mögen — wird die

Gewissensbisse und Seelenpein nie vollständig los, auch wenn es ihm gelingt, dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit zu entgehen.

Es ist deshalb auch keine so seltene Erscheinung, daß Verbrecher, um der Qual der Gewissensbisse zu entrinnen, entweder sich bekehren und vielleicht sogar dem Arm der Gerechtigkeit überliefern oder ihrem Leben gewaltsam ein Ende machen. Diese Erscheinung ist nicht etwa bloß eine specifisch christliche, sie tritt uns in der Geschichte aller Culturvölker entgegen. Zahlreiche Belege für diese Behauptung liefert insbesondere die griechische und römische Geschichte.

Nach Aeschines tödteten sich in Griechenland viele Richter wegen der von ihnen gefällten Urtheilssprüche [1]. In einem Bruchstücke Menanders heißt es, das Schuldbewußtsein mache auch die Tollkühnsten furchtsam. Nach Aristoteles bringen sich diejenigen selbst um das Leben, die sich schwerer Verbrechen schuldig wissen, oder sie fliehen die Einsamkeit, um ihre Schuld zu vergessen [2]. Noch erwähnt seien die folgenden Verse aus Aeschylos [3]:

Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
Schuldbewußt Seelenangst, und es keimt
Wider Willen weiser Sinn.

Unter den römischen Schriftstellern schildert besonders Cicero an vielen Stellen die Qual und Angst des bösen Gewissens. So behauptet er, daß die Verbrecher zwar den Strafen der Richter oft entgehen, sei es nun daß keine solche Strafen verhängt sind oder daß die Richter getäuscht werden, aber der Angst und Qual des Gewissens entgehen sie nicht [4]. An einer andern Stelle lehrt er ausdrücklich, daß Gewissensbisse der Uebertretung des ewigen, für alle Zeiten und Völker geltenden Naturgesetzes unfehlbar auf dem Fuße folgen und alle anderen Strafen weit übertreffen [5]. Dagegen gilt ihm das gute Gewissen als der süßeste Lohn für die gethane Pflicht [6]. Aehnlich reden Horaz [7], Persius [8] und besonders Juvenal [9]. Charakteristisch für die römische Auffassung ist auch, was Tacitus [10] von den Gewissensbissen des Tiberius, und Sueton [11] von denen des Muttermörders Nero berichten.

Diese Gewissensbisse haben nothwendig das Bewußtsein der Schuld zur Voraussetzung, und zwar das Schuldbewußtsein gegenüber einer hoch über uns stehenden Macht, vor der wir uns auch für unsere verborgensten Thaten verantwortlich wissen und die nichts Böses ungestraft läßt. Diese Macht kann nur Gott selbst sein. So anerkennen alle Menschen unwillkürlich die

---

[1] Rede über die Truggesandtschaft n. 88. [2] Ethic. Nic. IX. c. 4, 1166 b 15 sqq.

[3] Agamemn. 179. Zahlreiche andere Zeugnisse finden sich bei L. Schmidt, Ethik der Griechen I, 217 ff.; W. Schmidt, Das Gewissen. Leipzig 1889. S. 11 ff.; daselbst S. 17 auch Aussprüche von Philo über das böse Gewissen.

[4] De Leg. l. I. c. 14.

[5] L. 3 de republ. bei Lactant. Inst. VI, 8: Cui (legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.

[6] De senect. 3. [7] Epist. 1, 1, 60. [8] Satir. 3, 35—43.

[9] Satir. 13, 196:

Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
Quas et Caeditius gravis invenit aut Rhadamantus,
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

[10] Annal. 6, 6. [11] Nero c. 34.

lichen Gebote als Gebote des Allwissenden und Allheiligen, der ch in die Tiefen des Herzens schaut, und die Uebertretung der sittlichen Gete als eine Verschuldung vor Gott.

d) Noch einen Gedanken können wir nicht übergehen, der augenfällig weist, daß alle Menschen unbewußt die sittlichen Gebote als Gesetze einer erirdischen Macht, d. h. Gottes selbst ansehen. Wir haben schon früher rauf hingewiesen, daß nach allgemeiner Anschauung die sittlichen Güter alle deren irdischen Güter an Werth weit überragen (112 u. 232). Dieser erth läßt sich nur erklären durch die Hinbeziehung des sittlich Guten auf n höchsten Weltzweck, eine Hinbeziehung, die unmittelbar durch den Willen ottes bewerkstelligt wird. Denn die Hinordnung der Mittel auf den Zweck Sache des Willens. Wir können jetzt diesen Gedanken hier ergänzen, um zeigen, daß die sittlichen Gebote als Gottes Gebote aufzufassen sind.

Wir urtheilen nicht bloß, die sittlichen Güter seien allen anderen irdischen ütern vorzuziehen, sondern auch, es sei absolut unerlaubt, um eines dischen Gutes willen — und möchte es auch das größte und kostbarste sein — sittliche Ordnung zu verletzen. Wir erkennen es als unsere unbedingte licht, im Nothfall eher Gesundheit, Ehre, Reichthum und selbst das Leben opfern als etwas an sich Unerlaubtes und Sündhaftes zu thun. So theilen alle unverdorbenen Menschen, welche nicht in vorgefaßten Schulmeingen befangen sind. Lieber sterben als seine Pflicht verletzen (potius mori am foedari).

Nach diesem Grundsatz haben nicht etwa bloß die christlichen Blutzeugen gehandelt, dern auch diejenigen, die unter den heidnischen Völkern sich durch natürliche Tugenden vorthaten[1]. Sokrates erklärt in seiner Vertheidigungsrede, er wolle lieber auf iheit und Leben verzichten als zum Verräther an seiner Pflicht werden. Der gendhafte fürchte das Unrecht mehr als den Tod[2]. Plato verlangt, daß man r alles Unrecht leide als Unrecht thue. Die Tugend hat nach ihm solchen Werth solche Schönheit, daß alles Irdische im Vergleich zu ihr gering zu achten ist[3]. t aller Entschiedenheit bekämpft er deshalb die Sophisten, welche den Werth des lich Guten nur aus seinem zeitlichen Nutzen herleiten wollten. Den Neoptolemus Philoktet läßt Sophokles die Ueberzeugung aussprechen, es sei ihm unmöglich, eines irdischen Gewinnes wegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu verletzen. Was Römer hierüber gedacht, geht aus der Erzählung vom Regulus hervor, der freilig in die Gefangenschaft zurückkehrt, um nicht wortbrüchig zu werden. Wir nern noch an die herrlichen Worte Juvenals, in denen er das potius mori quam dari poetisch umschreibt und es für den größten Frevel erklärt, aus Liebe zum en die Pflicht zu verletzen[4].

Unter den Neueren hat noch Kant dieser Anschauung entschiedenen Ausdruck liehen. Wiederholt betont er, man solle die Pflicht erfüllen, unbekümmert um

---

[1] Hierauf bezügliche Zeugnisse s. in meiner Sittenlehre des Darwinismus S. 86

[2] Apolog. Socr. c. 16, 17. [3] Gorg. c. 35.

[4] Satir. 8, 80:

Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus et admoto iubeat periuria tauro;
Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam.

alles, was etwa daraus folgen möge. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eine so unbedingte, daß sie um keines Vortheils oder Nachtheils willen zu übertreten ist[1]. Wir wissen zwar wohl, daß Kant die absolute Geltung der sittlichen Forderungen von seinem Standpunkte nicht zu erklären und zu begründen vermag; wir wissen auch, daß die neueren Anhänger der sogenannten unabhängigen Moral, welche die sittliche Ordnung jedes höhern Werthes entkleiden und zu einer Summe von Verhaltungsmaßregeln rein menschlicher Herkunft herabwürdigen, mit Geringschätzung oder geradezu mit Hohn von dieser Forderung Kants reden. Aber desungeachtet bleibt wahr, daß Kant damit nur einer Ansicht energischen Ausdruck verliehen hat, welche ein Gemeingut aller vorurtheilslosen Menschen ist.

Wie läßt sich nun diese unbedingte Forderung erklären, den sittlichen Geboten nöthigenfalls alle irdischen Güter zum Opfer zu bringen? Vollständig nur dadurch, daß man die sittliche Ordnung mit den höchsten und ewigen Gütern des Menschen in Zusammenhang bringt. Dieser Zusammenhang kann aber nur durch den Willen desjenigen hergestellt werden, der dem Menschen sein Endziel vorgesteckt und auch die Bedingungen zu dessen Erreichung festgesetzt hat. So führt uns unsere Betrachtung wieder auf den Punkt zurück, von dem wir oben (75 u. 107 ff.) ausgegangen sind.

Wir könnten jetzt noch als letzten Beweis für den göttlichen Ursprung der sittlichen Gebote die übereinstimmende Ansicht aller Völker anführen. Es hat wohl zu allen Zeiten ungläubige Gelehrte gegeben, welche alles zu läugnen oder zu mißdeuten suchten, was auf Gott hinzuweisen schien. Aber es hat sich bis heute kein Volk gefunden, das nicht die sittliche Ordnung als überweltliche, göttliche oder wenigstens unter dem Schutze und der Autorität überweltlicher Mächte stehende angesehen hätte. Allein da wir diesen Beweis im Anhang ausführlich zu erbringen suchen, so übergehen wir ihn hier, um uns nicht ohne Noth wiederholen zu müssen.

Zweites Kapitel.

Die Pflicht und ihre Gegner.

§ 1.

Nähere Erklärung der Pflicht.

Die Pflicht ist der innerste Kern- und Angelpunkt der ganzen sittlichen Ordnung. Die unläugbare Thatsache, daß wir uns an die sittliche Ordnung gegen unsern Willen gebunden fühlen, will erklärt und begründet sein, und ein ethisches System, das diese Aufgabe nicht zu lösen vermag, ist in den Augen jedes Denkenden gerichtet. Gerade an diesem Punkte zeigt sich nun am auffälligsten die völlige Unzulänglichkeit der modernen ethischen Systeme gegenüber der theistischen Ethik. Wir dürfen deshalb nicht so leichten Schrittes an ihm vorübergehen. Erklären wir zunächst, was die Pflicht in unserem System ist, und vergleichen wir dann damit, was uns die modernen Ethiker als Ersatz dafür bieten wollen.

---

[1] Tugendlehre. WW. V, 261 und besonders S. 472.

1. **Pflicht** (obligatio, von ob und ligare, binden) ist die Wirkung des [Ge]setzes, das Gesetz **verpflichtet** uns. Zuweilen versteht man unter Pflicht [au]ch den **Gegenstand** des Gesetzes oder die Handlung, zu der uns das Gesetz [ve]rpflichtet. Im eigentlichen Sinn aber versteht man unter Pflicht die **mo[ra]lische Nöthigung** oder den moralischen **Zwang**, den uns das Gesetz [au]ferlegt. Durch das Gesetz werden wir gewissermaßen **gebunden**. Dieses [ge]istige Band, das uns an eine Handlung oder deren Unterlassung knüpft, ist [di]e **Verpflichtung** oder die Pflicht.

Da wir das Naturgesetz als ein von Gott in die menschliche Vernunft [ge]schriebenes Gesetz nachgewiesen haben, so folgt, daß der **Wille Gottes** die [b]**ewirkende Ursache** dieser Pflicht oder moralischen Nöthigung ist. Wie [da]s Gesetz, so hat auch die Verpflichtung im Willen des Gesetzgebers ihren [u]nmittelbaren Grund. Aber **worin besteht diese Nöthigung**, die wir [P]flicht nennen? oder wie kommt sie zu stande?

2. Offenbar kann die Pflicht nicht eine **subjective** Nöthigung nach Art [ei]nes blinden Triebes oder Instinctes sein. Eine solche Nöthigung widerspricht [de]r Freiheit des Menschen. Sie muß vielmehr als eine **objective** Nöthigung [au]fgefaßt werden, welche durch die Erkenntniß eines Gutes vermittelt wird [un]d die Freiheit bestehen läßt.

Eine solche objective Nöthigung kann für den freien Willen nur dadurch [en]tstehen, daß der Verstand ihm den nothwendigen Zusammenhang zwischen [ei]ner Handlung (Unterlassung) und einem ihm unentbehrlichen Gute zeigt. In[fo]lge dieser Erkenntniß ist der Wille in die Alternative versetzt, **entweder** die [ge]forderte Handlung zu setzen und dadurch das Gut zu erreichen **oder** die [H]andlung zu unterlassen und damit zugleich auf dieses Gut zu verzichten.

Wenden wir das auf die sittliche Pflicht an, so kann diese nur in dem er[ka]nnten **nothwendigen Zusammenhang zwischen der Beobachtung** [d]**er sittlichen Ordnung und Gott, dem höchsten, unendlichen** [G]**ute, bestehen**.

Die Pflicht verlangt, wie wir gesehen, oft das Opfer aller irdischen In[te]ressen mit Einschluß des Lebens. Mithin muß das Gut, welches uns die [B]eobachtung der sittlichen Ordnung nothwendig macht, diese irdischen Interessen [üb]erragen, es muß ewig und unvergänglich sein. Dieses Gut ist **Gott** selbst. [A]uch nur Gott allein ist dem Menschen als sein höchster Herr und letztes Ziel [un]ter allen Umständen nothwendig.

Der Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit Gott kann jedoch in dop[pe]lter Weise aufgefaßt werden. Wir können sehen, daß Gott von uns die Einhal[tu]ng der sittlichen Ordnung als nothwendige Bedingung zur Erlangung der ewigen [S]eligkeit fordert. Wir können aber auch — ohne Rücksicht auf unsere eigene Selig[ke]it — erkennen, **daß Gott die Einhaltung der sittlichen Ordnung** [v]**on uns unbedingt verlangt**, daß wir folglich diese Ordnung nicht über[tr]eten dürfen, ohne uns ihm, unserem höchsten Herrn, zu widersetzen, ihm zu miß[fa]llen und ihn zu beleidigen. Durch die **letztere** Erkenntniß entsteht die Pflicht.

Die Pflicht ist demgemäß die **Nothwendigkeit eines bestimmten** [V]**erhaltens, welche sich aus der Erkenntniß ergibt, daß Gott** [da]**sselbe von uns unbedingt fordert und das Zuwiderhandeln** [i]**hm mißfällt und ihn beleidigt**.

Die Pflicht kann doppelter Art sein. Entweder verlangt Gott eine Handlung (Unterlassung) sozusagen mit der ganzen Wucht seiner höchsten Herrschaft, so daß wir diese Handlung nicht unterlassen können, ohne ihn schwer zu beleidigen, uns seine Feindschaft zuzuziehen und damit uns von unserem letzten Ziel, soviel an uns liegt, abzuwenden. Das ist die Pflicht im strengsten Sinne, deren Uebertretung eine schwere Sünde bildet. Oder Gott verlangt zwar eine Handlung von uns, so daß wir sie zwar nicht unterlassen können, ohne ihm zu mißfallen oder ihn zu beleidigen, aber im Fall der Unterlassung doch nicht in eigentliche Feindschaft mit Gott gerathen. Dies ist die Pflicht im unvollkommenen Sinne, deren Uebertretung eine läßliche Sünde ausmacht. Bei Besprechung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde werden wir hierauf zurückkommen.

3. Man kann gegen diese Erklärung nicht einwenden, daß danach die sittlichen Gebote, um mit Kant zu reden, nicht unbedingte und kategorische, sondern bloß bedingte, hypothetische Imperative seien, etwa wie das Gebot: „Um im Alter nicht zu darben, mußt du in der Jugend arbeiten und sparen.“ [1] Von seiten Gottes sind die sittlichen Gebote unbedingt und absolut. Der Schöpfer verlangt nicht bloß bedingungsweise die sittliche Ordnung, als ob er etwa zu uns spräche: „Ich mache dich ewig glücklich nur, wenn du die sittliche Ordnung einhältst; übrigens ist es mir gleichgiltig, ob du diese Ordnung beobachtest oder nicht.“ Gewiß nicht. Er verlangt vielmehr die sittliche Ordnung um ihrer selbst willen, gebietet sie deshalb unbedingt, und ihre freie Uebertretung mißfällt ihm immer und überall und unter allen Umständen. Auch ein menschlicher Gesetzgeber sagt durch sein Gesetz — wofern wir vom reinen Strafgesetz (lex poenalis) absehen — nicht bloß: „Wenn jemand das Gesetz übertritt, wird er gestraft werden“, gleich als ob das Gesetz bloß eine Strafandrohung wäre. Er sagt vielmehr kategorisch: „Diese Handlung ist verboten“, und nur um diesem Gebot Nachdruck zu verleihen, wird die Uebertretung mit Strafe bedroht. Gerade so verhält es sich auch mit Gott. Er sagt durch sein Naturgesetz nicht bloß: „Wenn du tödtest, wirst du der ewigen Seligkeit verlustig gehen“, sondern er gebietet unbedingt: „Du sollst nicht tödten. Der Mord mißfällt mir immer und überall, und ich sehe die Begehung desselben als eine mir zugefügte Beleidigung an.“ Die Androhung der Strafe tritt zu diesem Gebote, um ihm den erforderlichen Nachdruck zu geben.

4. Wir wissen jetzt, was Pflicht ist; wir können nun auch leicht bestimmen, was es heißt, aus Pflicht handeln. Aus Pflicht handeln heißt nicht, wie zuweilen behauptet wird, eine Handlung deshalb vollbringen, weil ich sehe, daß sie eine nothwendige Bedingung zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit ist; es heißt vielmehr, eine Handlung deshalb vollbringen, weil ich sehe, daß sie mir unbedingt geboten ist, und wenn ich dies genauer analysire — weil ich sehe, daß Gott, mein höchster und unumschränkter Herr, sie von mir unbedingt verlangt; weil ich sehe, daß ich sie nicht unterlassen kann, ohne ihm zu mißfallen, ihn zu beleidigen und mich so in bewußten Gegensatz zu ihm, meinem letzten Endziel, zu bringen.

---

[1] Kant, WW. IV, 117.

Man behauptet zuweilen, „aus Pflicht handeln" heiße aus Furcht handeln. as ist nur richtig, wenn man unter Furcht nicht bloß die knechtliche er gar die knechtische, sondern auch die kindliche Furcht versteht. Ein ind erfüllt den Willen seines Vaters nicht aus Furcht vor Strafe, wie ein necht, sondern aus Furcht, dem Vater zu mißfallen, ihn zu be= üben und zu beleidigen. Diese Furcht des Kindes ist die Wirkung seiner ebe zum Vater. So kann auch beim Handeln aus Pflicht die That her= rgehen aus der Furcht, Gott, dem höchsten Gut, zu mißfallen, ihn zu be= idigen und seine Freundschaft zu verlieren. Die Liebe fürchtet die Be= idigung des Geliebten. Keineswegs gehört also zum Handeln aus Pflicht e Furcht vor der Strafe. Ja, wo bloß die Furcht vor Strafe zum Han= :ln antreibt, kann man eigentlich nicht sagen, die Handlung gehe aus Pflicht= fühl hervor.

Damit ist jedoch nicht gesagt, es sei verwerflich, seine Pflicht aus einem ıdern Beweggrund als dem der Pflicht zu erfüllen. Man kann aus reiner iebe zu Gott handeln ohne Gedanken an die Verpflichtung; ebenso aus Hoff= ung oder aus Furcht vor den göttlichen Strafgerichten. Ist letzterer Be= eggrund auch nicht so edel und vollkommen als der Beweggrund der Liebe, r Pflicht, der Dankbarkeit u. s. w., so ist er doch sittlich gut, ja unter Um= änden nothwendig, besonders dann, wenn die niederen Leidenschaften toben, enn die düsteren Wolken der Versuchungen den Verstand verdunkeln und der Bille froh ist, mitten in den empörten Wellen einen Felsen zu finden, an den sich anklammern kann, bis sich der Sturm gelegt. Kein Mensch kann sich lezeit auf den Flügeln der reinsten Liebe zu den höchsten Höhen der Ver= nigung mit Gott emporschwingen.

Gerade diese Mannigfaltigkeit der schönsten und kräftigsten Beweggründe, elche die theistische Sittenlehre für alle Lagen dem Menschen an die Hand bt und die ihm den harten Kampf des Lebens so wesentlich erleichtern, sind n kräftiges Siegel für ihre Wahrheit gegenüber den einseitigen, kraftlosen Rotiven aller anderen Moralsysteme. Wie armselig nimmt sich daneben die chtung vor dem kategorischen Imperativ oder vor der eigenen Würde, das nzige Motiv der Kant'schen Moral, aus oder die Rücksicht auf den eigenen der fremden Nutzen, das einzige Motiv des Utilitarismus, oder das Mitleid, as einzige Motiv Schopenhauers, oder die Rücksicht auf den Culturfortschritt, as einzige Motiv der neuesten Moralphilosophen! Der Reichthum an Moral= ıstemen macht uns bettelarm an sittlichen Beweggründen.

§ 2.

Ungenügende Erklärungsweisen der Pflicht.

1. Schon bei älteren Schriftstellern begegnet uns eine Erklärungsweise er Pflicht, die, folgerichtig durchgeführt, das Naturgesetz nicht zwar von Gott, ohl aber vom göttlichen Willen loszureißen droht. Ihr Urheber ist kein ge= ingerer als der berühmte spanische Theologe G. Vasquez, dessen Scharfsinn ur von seiner Kühnheit im Aufstellen neuer Ansichten übertroffen wurde. lasquez behauptet allerdings nicht, das Naturgesetz sei vom göttlichen Willen nabhängig, er behauptet vielmehr ausdrücklich, daß Gott uns zu demselben

verpflichte[1]. Dadurch unterscheidet er sich himmelweit von den modernen Rationalisten, welche das natürliche Sittengesetz völlig vom Willen Gottes, ja überhaupt von Gott losreißen. Aber er scheint behaupten zu wollen, auch abgesehen vom göttlichen Willen und vor demselben bestehe das Naturgesetz im eigentlichen Sinne. Dieses hat also seine ursprüngliche verpflichtende Kraft nicht vom Willen Gottes, sondern von der Natur des Menschen selbst, und erst an zweiter Stelle (secundario) tritt der verpflichtende Wille Gottes hinzu. Der Grund, auf den er sich stützt, ist, weil viele Handlungen ihrer Natur nach schlecht und sündhaft sind, so daß ihr Verbot von keinem, nicht einmal vom göttlichen Willen abhängt[2]. Fragen wir weiter, woher denn dieses Verbot rühre, so antwortet Vasquez: von der menschlichen Natur, insofern sie als vernünftig aufgefaßt wird. Denn diese ist die Norm, an der ich das natürlich Gute und Böse zuletzt unterscheide. Viele Handlungen widersprechen der menschlichen Natur unabhängig von jedem Willen, sind also durch die Natur selbst und unabhängig von jedem Willen verboten. Daraus folgert er weiter, daß das Naturgesetz weder ein eigentliches Gebot noch ein Urtheil der Vernunft oder eine Willensäußerung, sondern etwas sei, das allem diesem schon vorausgehe, daß deshalb der Name Gesetz dem positiven Gesetze mehr zukomme als dem natürlichen Sittengesetz[3].

Diese Ansicht ist aber schon von seinem Zeitgenossen Fr. Suarez eingehend widerlegt worden[4] und hat allseitig berechtigten Widerspruch gefunden[5]. Das Naturgesetz ist, wie wir oben nachgewiesen haben, ein wahres, eigentliches Gesetz, das uns unbedingt verpflichtet und bindet. Nun aber kann ein eigentliches, im strengen Sinn verpflichtendes Gesetz nur vom Willen eines Höhern ausgehen, dem unser Wille unterworfen ist. Also kann das Naturgesetz nicht von der bloßen menschlichen Natur herstammen. Das Gesetz ist ferner ein allgemeiner praktischer Grundsatz, der aussagt, was wir thun und meiden sollen. Die menschliche Natur als solche aber kann uns kein derartiges strenges und unbedingtes Sollen auferlegen. Höchstens könnte man

[1] In 1. 2. disp. 150 c. 3 n. 25.

[2] L. c. n. 22: Porro talem aliquam esse legem vel ius, *quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit,* illud maxime confirmat, quod superius diximus (disp. 97 c. 3), nempe quaedam ita ex se esse mala et peccata, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum *prohibitio* pendeat.

[3] Vielleicht wollte Vasquez nur sagen, auch abgesehen vom göttlichen Willen seien manche Handlungen sittlich böse und verwerflich, so daß auch unabhängig vom göttlichen Verbot eine gewisse Nothwendigkeit (obligatio imperfecta) vorliege, sie zu meiden. Dann wäre gegen seine Ansicht nichts einzuwenden. Aber schon sein Zeitgenosse Suarez (De Leg. II. c. 5 et 6) hat ihn anders erklärt, und seine Ausführungen scheinen auch mehr besagen zu wollen. Jedenfalls ist er im Ausdruck gar zu unbehutsam gewesen.

[4] De Leg. II. c. 5 et 6.

[5] In neuester Zeit hat Dr. Praxmarer (Philosoph. Jahrb. 1888. S. 421) den Versuch gemacht, die Lehre Vasquez' in Schutz zu nehmen. Aber aller Scharfsinn reicht nicht aus, um einer unhaltbaren Sache aufzuhelfen. Die ganze Controverse zwischen Vasquez und Suarez dreht sich um die Frage: Ist das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, streng verpflichtendes Gesetz, und wenn ja, kann die menschliche Natur aus sich, unabhängig vom Willen Gottes, ein solches Gesetz hervorbringen? So gestellt kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Suarez hat nur die ganz allgemeine Lehre der Theologen gegen Vasquez verfochten.

haupten, sie sei die Grundlage des Naturgesetzes, insofern die Vernunft uns auf Grund unserer Natur sagt, was wir thun und meiden sollen. Aber dann wäre nicht mehr die Natur selbst das Gesetz, sondern die Vernunft, insofern sie uns zu erkennen gibt, was wir zu thun und zu meiden haben. Uebrigens ist auch diese Annahme unmöglich, weil die Vernunft uns, sobald wir von einer über ihr stehenden Autorität absehen, nichts absolut gebietet und verbietet, sondern uns höchstens sagt, was gut und böse sei, und wie wir folglich handeln müssen, wenn wir vernünftig handeln wollen.

2. Vom rationalistischen Standpunkt gibt Ed. Zeller eine eigenthümliche Erklärung der Pflicht [1].

Zeller unterscheidet zunächst zwei Arten von Gesetzen: erstens physische oder Naturgesetze, bei denen wir aus dem Vorhandensein gewisser Bedingungen auf das unfehlbare Eintreffen gewisser Wirkungen schließen; zweitens praktische Gesetze, bei denen wir schließen: willst du diesen Zweck erreichen, so mußt du dieses Verhalten beobachten, z. B. willst du ein schönes Kunstwerk zu stande bringen, so mußt du bestimmte Kunstgesetze beobachten. Die praktischen Gesetze sind wieder doppelter Art, je nach dem Zweck, auf dessen Erreichung sie abzielen. Ist dieser Zweck von bedingtem Werth und seine Erreichung in unser Belieben gestellt, so haben die Gesetze, die sich darauf beziehen, auch nur einen bedingten Werth und können von uns nach Willkür beobachtet oder außer Acht gelassen werden. Diese Gesetze sind die logischen, ästhetischen, technischen Gesetze. Ist dagegen der Zweck von unbedingtem Werth und für alle Menschen in gleicher Weise als nothwendig erkannt, so sind auch die Gesetze, die sich darauf beziehen, von absolutem Werth und stellen unbedingte Forderungen an unsern Willen. Dies sind die sittlichen Gesetze. Welches ist nun der Zweck von absolutem Werthe, auf den sich diese Gesetze beziehen? Die Würde des Menschen als geistiges, vernünftiges Wesen oder die dauernden Bedürfnisse der gemeinsamen Menschennatur nach ihrer höhern, geistigen Seite. Kurz, der Inbegriff der sittlichen Gesetze umfaßt alles, was sich der Mensch als Mensch nach seiner geistigen Seite schuldig ist. „Wenn wir dasjenige logisch nothwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Theil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht bloß einen höhern, sondern allein einen unbedingten Werth habe." [2]

An dieser Ansicht ist richtig, daß die menschliche Natur nach ihrer vernünftigen Seite die eigentliche Norm des sittlich Guten ist, und daß sich aus ihr alle sittlichen Gesetze nach ihrem Inhalt herleiten lassen. Aber unrichtig ist, daß unsere Natur oder unsere Vernunft aus sich uns eine strenge Pflicht, d. h. eine eigentliche moralische Nöthigung, diese Gesetze zu beobachten, auferlegen könne, wenigstens eine solche, wie wir sie thatsächlich mit dem Begriff des Naturgesetzes verbinden. Die Pflicht wird durch ein unbedingtes Gebot uns auferlegt, sie ist eine kategorische Forderung. Solche Gebote können aber nur von einem über uns stehenden Willen, nicht von unserer Natur selbst oder unserer Vernunft ausgehen. Auch abgesehen von

[1] Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung (1884). Ueber Begriff und Bedeutung der sittlichen Gesetze. Vgl. oben S. 216.
[2] A. a. O. S. 221.

jedem höheren Gebote erkenne ich, daß gewisse Handlungen meiner Würde als vernünftiges Wesen entsprechen, andere ihr widersprechen. Aber das ist nur eine logische Nothwendigkeit für mein Urtheil. Für den Willen ergibt sich nur die bedingte Nothwendigkeit: wenn du deine Würde in deinem Verhalten wahren willst, mußt du diese Handlung meiden, jene vollbringen. Eine absolute Nothwendigkeit ließe sich aus der Würde des Menschen nur dann herleiten, wenn eine bestimmte Handlungsweise zu unserem höchsten Ziel unumgänglich nothwendig wäre. Sehen wir aber vom göttlichen Willen ab, so läßt sich eine solche Nothwendigkeit nicht behaupten.

Eine Pflicht, welche sich einzig auf das Gefühl der eigenen Würde stützte, besäße auch gar keine moralische Kraft. Wie leicht geben die Menschen ihre eigene Würde dahin, wenn es sich um die Befriedigung einer tobenden Leidenschaft handelt! Wie könnte man gar vom Menschen verlangen, der eigenen Würde zu liebe alle seine irdischen Güter und seine Ehre vor der Welt zu opfern, ja nöthigenfalls um der eigenen Würde willen in den Tod zu gehen? Und doch müssen wir für die Pflicht im Nothfall alle irdischen Güter daransetzen.

3. Der kategorische Imperativ. Kant gibt das Dasein allgemein praktischer Vernunftgebote von unbedingt verpflichtendem Charakter zu (199 ff.). Aber diese Gebote sind nach ihm nicht als Herolde eines über uns stehenden Gesetzgebers aufzufassen, der uns durch dieselben seinen Willen kundthut, sondern haben ihren letzten Grund in unserer eigenen praktischen Vernunft. Diese ist eben deshalb gesetzgeberisch (nomothetisch) und autonom, d. h. keiner fremden Autorität unterworfen. Denn sittlich gut ist nur die Handlung, die nicht bloß dem Gesetze entspricht, sondern aus reiner Liebe zur Pflicht geschieht. Dies ist aber nur möglich, wenn das Gesetz uns nicht als ein fremdes gegenübertritt, sondern von uns selbst ausgeht. Deshalb ist die Autonomie der Sittlichkeit wesentlich, die Heteronomie dagegen (d. h. die Unterwerfung unter fremde Gebote) mit ihr unverträglich.

a) In diesem System hat der moderne Rationalismus seine schärfste ethische Ausprägung gefunden. Die Kant'sche Sittenlehre ist die von Gott und Religion unabhängige Moral auf rationalistischer Grundlage. Der Gründer der kritischen Schule sucht zwar das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft aus dem allgemeinen Schiffbruch seiner Metaphysik zu retten, aber die Moral als solche ist wesentlich von Gott unabhängig; ja sie tritt in offenen Gegensatz gegen ihn.

Unterwerfung unter Gottes Gebote ist ja Heteronomie, also mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Wenn der Gottmensch den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze übte, so war das Heteronomie, hat also mit wahrer Sittlichkeit nichts zu schaffen. Von der Tugend des Gehorsams kann überhaupt in der autonomen Moral keine Rede mehr sein. Daraus sieht man, in welch scharfem Gegensatz die Ethik Kants zur Lehre des Christenthums steht, und wie er nothwendig zur Läugnung jeder wahren Religion gedrängt wird. Denn die Religion ist wesentlich Unterwerfung des Geschöpfes unter Gott und Gottes Gebote, und die positive übernatürliche Religion ist der Inbegriff der religiösen Vorschriften, die Gott durch Offenbarung seinen Geschöpfen kundthut. Ist aber Unterwerfung unter ein fremdes

Gebot mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, so ist sie es auch mit der Religion im angegebenen Sinne.

b) Kant bleibt sich allerdings folgerichtig. Für Demuth und gehorsame Unterwerfung kann selbstverständlich in einem Systeme kein Platz sein, welches den Menschen zum Selbstzweck erhebt. Aber diese Voraussetzung ist eben ein großer Irrthum, der bei Kant um so unbegreiflicher erscheint, als er doch den Menschen aus der Schöpferhand Gottes hervorgehen läßt. Ueber den Zweck des Gefäßes hat der Töpfer und nicht das Gefäß selbst zu bestimmen. Gott aber mußte den Menschen wie alles Geschaffene auf sich selbst und seine eigene Verherrlichung als höchsten Zweck hinordnen. Ueber die sonstigen unhaltbaren Voraussetzungen des kategorischen Imperativs haben wir schon früher (201 ff.) das Nöthige gesagt.

c) Aber der kategorische Imperativ als Quelle der Pflicht bedarf noch einer nähern Beleuchtung.

α) Was wir schon gegen Zeller geltend machten, gilt auch gegen Kant. Die sittlichen Gebote sind wahre und eigentliche Gesetze, die uns eine unbedingte Pflicht auferlegen. Ein Gesetz ist aber undenkbar ohne einen Obern, dem unser Wille untersteht. Niemand kann sein eigener Gesetzgeber sein, weil Gesetzgeber ein relativer Begriff ist, der das Verhältniß zwischen einem Vorgesetzten und Untergebenen voraussetzt.

In der That, Gesetz ist der Ausdruck eines gebietenden Willens. Kann nun dieser Wille etwa unser eigener Wille sein? Unmöglich. Denn entweder verpflichten wir uns selbst frei oder nothwendig. Wenn frei, so kommt keine wahre Verpflichtung zu stande. Was soll eine Verpflichtung, die ich jeden Augenblick wieder aufheben kann? Wenn nothwendig — und dieses wird Kant folgerichtig sagen müssen —, so folgt, daß diese Nothwendigkeit nicht von uns selbst abhängt, und wir fragen nun weiter: Woher kommt sie, worin hat sie ihre letzte Wurzel? Auf diese Frage gibt Kant keine Auskunft. Folgerichtig zu seiner Erkenntnißlehre kann er nur behaupten, der kategorische Imperativ sei eine rein subjective unerklärliche Erkenntnißform, eine Kategorie des Verstandes. Wird aber dies zugegeben, wie kann dann noch von dieser leeren Verstandesform auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als nothwendige Postulate geschlossen werden? Deshalb zieht es unser Philosoph, der sonst die anerkanntesten Grundsätze „kritisch" zersetzt, vor, recht unkritisch uns auf eine unerklärliche geheimnißvolle Nöthigung zu verweisen, von der man nicht weiß, woher sie stammt. Sie strömt „aus nie entdeckten Quellen". „Die Frage also," schreibt Kant, „wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann ..., aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen[1]. Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren."[2] „So begreifen wir zwar nicht

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 90. [2] A. a. O. S. 91.

die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann." [1] So werden alle göttlichen Geheimnisse beseitigt, um uns dafür ein unerklärliches Geheimniß in unserer eigenen Vernunft aufzunöthigen.

Wir läugnen aber, daß man von der Philosophie fordern könne, sie solle vor diesem Geheimniß stehen bleiben. Mit Recht fragt man weiter, woher dieser unbedingte, absolute kategorische Imperativ? Die Nöthigung muß irgendwo einen Grund haben. Entweder muß Kant dieselbe aus dem Willen des Schöpfers erklären, oder aber er muß eine Art Fatalismus annehmen, dem wir unterliegen, wir wissen nicht wie.

β) Ein Grundfehler im System Kants ist der Mangel an Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Strebevermögen (Willen) und die Identificirung des Willens mit der praktischen Vernunft. Er nennt den Willen geradezu die praktische Vernunft [2]. Nur auf Grund dieses Fehlers kann er zum Schlusse gelangen, Freiheit und Autonomie bedingten sich gegenseitig. Die reine moralische Gesinnung ist ja nach Kant nur dann möglich, wenn der Wille sein eigenes Gesetz ausführt. Also muß der Wille selbst als gesetzgeberisch gedacht werden. Und da andererseits „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird", so muß der Wille mit der praktischen Vernunft zusammenfallen. So führt ein Irrthum nothwendig zum andern. Zugleich verwickelt sich Kant in Widersprüche. Einerseits nämlich muß er sich den Willen als autonom und gesetzgebend und somit als Vorgesetzten und doch zugleich wieder als dem Gesetz unterworfen denken. Der Wille will ferner das Gesetz absolut und unbedingt, weil dies der Charakter des sittlichen Gesetzes ist; andererseits will er es doch nicht unbedingt, weil er ja sich oft über das Gesetz hinwegsetzt und das Böse thut. Man kann nicht entgegnen, der Wille wolle das Gesetz unter der einen Rücksicht, unter der andern aber nicht. Denn wer etwas absolut und unbedingt will, schließt damit jede Rücksicht aus, unter der er es nicht wollen könnte.

Um die Kant'schen Irrthümer zu vermeiden, muß man also die beiden Strebevermögen voneinander und von der praktischen Vernunft unterscheiden. Dagegen ist die praktische Vernunft in Wirklichkeit von der theoretischen nicht verschieden. Wir haben nicht zwei geistige Erkenntnißvermögen. Die Vernunft wird insofern praktisch genannt, als sie sich auf die Leitung unseres Handelns bezieht. Die praktische Vernunft hält dem Willen die Gesetze des Handelns vor. Woher die praktische Vernunft ihre Gesetze habe, ist zunächst für die Freiheit des Willens ohne Belang. Dagegen ist es unmöglich, daß sich der Wille Gesetze gebe, weil die Gesetze als praktische Regeln oder Grundsätze nur in der Vernunft ihren Sitz haben können.

γ) Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 93.

[2] A. a. O. S. 83: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.

mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen als diesem Imperativ mißfallen wollte.

§ 3.

Empirische Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, Wundt, v. Giżycki, Paulsen.

Kant und Zeller suchen die Pflicht gewissermaßen a priori aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. Wir nannten deshalb ihre Erklärung rationalistisch. Im Gegensatze hierzu will eine andere Richtung unter den modernen Ethikern die Pflicht auf rein empirischem Wege erklären. Sie will uns durch geschichtliche Betrachtungen und Vergleiche begreiflich machen, wie das Gefühl des Gebundenseins, das wir in uns wahrnehmen und durch „Sollen" ausdrücken, durch allmähliche Entwicklung entstanden sein könne.

Es ließ sich erwarten, daß diese Richtung zahlreiche Anhänger finden würde. Stimmt sie doch so gut zur darwinistischen Entwicklungstheorie, dieser Lieblingsidee der modernen Wissenschaft, in der sich Pantheisten und Materialisten begegnen. Wir wollen die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung kurz charakterisiren.

1. Der Fackelträger der empirischen Richtung in der Ethik ist der uns schon bekannte J. Bentham (149 ff.). Bentham ist der rechte Moralist für Krämer. Seinem Nützlichkeitsstandpunkt entsprechend ist ihm die Pflicht nichts als die Nothwendigkeit, manche Handlungen zu meiden, weil sie mehr Schmerz und Unlust als Lust erzeugen, andere Handlungen zu vollbringen, weil sie einen Ueberschuß von Lust im Gefolge haben.

Um uns in Bezug auf die einzelnen Handlungen ein sichereres Urtheil zu ermöglichen, unterscheidet er[1] eine fünffache Sanction, je nach den fünf Quellen des Schmerzes und der Lust: 1) Die physische Sanction sind die Lust- und Schmerzempfindungen, die ihrer Natur nach aus den Handlungen folgen; 2) die sociale Sanction sind die Schmerzen und Freuden, die in den häuslichen und persönlichen Beziehungen des Individuums mit den Handlungen verknüpft sind; 3) die moralische oder volksthümliche Sanction ist die öffentliche Meinung oder die Urtheile anderer über unser Benehmen; 4) die politische Sanction ist die von der öffentlichen Gewalt festgesetzte; 5) die religiöse Sanction geht von einem unsichtbaren Wesen entweder in diesem oder im zukünftigen Leben aus. Mit wahrem Cynismus bemerkt Bentham, die Priester sollten sich mit den Moralisten verständigen, damit die religiöse Sanction mit denselben Handlungen verknüpft werde wie die übrigen Sanctionen. Als ob die religiöse Sanction auf Priesterbetrug beruhe. Das ist jedenfalls die wohlfeilste Art, die religiöse Sanction zu erklären.

2. Vom Standpunkt der materialistischen Entwicklungslehre sucht Herbert Spencer (152 ff.) eine Pflicht ohne Gott zu stande zu bringen.

In der Pflicht erblickt er eine Schranke unseres Handelns. Es gibt aber eine doppelte derartige Schranke: eine innere und eine äußere. Die innere

[1] Déontologie I, 109 ss.

Schranke bildet sich durch Ansammlung individueller Inductionen, indem man durch wiederholte Erfahrung allmählich zur Ueberzeugung gelangt, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach nützlich und lustbringend, andere dagegen schädlich sind und Unlust zur Folge haben. Diese Ueberzeugung treibt schon aus sich zu den einen Handlungen hin und hält von den anderen ab und heißt deshalb die innere Schranke.

Die äußere Schranke besteht in der Furcht vor den äußeren Folgen unseres Verhaltens, d. h. vor jenen Folgen, welche eine äußere Ursache frei mit unseren Handlungen verknüpft. Diese Folgen lassen sich auf drei Klassen zurückführen: die socialen, staatlichen und religiösen. Auf den frühesten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens wurde manche Handlung unterlassen aus Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen oder vor den socialen Folgen. Später kam die Furcht vor einem übermächtigen Häuptling hinzu, der manche Handlungen (Unterlassungen) mit Strafen belegte. Damit haben wir die staatliche Sanction. Endlich gesellte sich hierzu noch die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen, besonders vor denen der Häuptlinge, indem man annahm, daß sie manche Handlungen als ihnen mißfällig strafen würden. Das ist die Furcht vor religiösen Strafen oder die religiöse Sanction.

Die äußere Schranke erzeugte in den noch wenig entwickelten Menschen das Bewußtsein des Zwanges, das sich an die Vorstellung gewisser Handlungen knüpfte. Anfänglich war dieses Gefühl des Zwanges oder des Sollens nur mit solchen Handlungen verknüpft, denen äußere Strafen auf dem Fuße folgten. Allmählich aber dehnte sich dasselbe durch Ideenassociation auch auf andere Handlungen aus. Wurden auch ursprünglich die meisten Handlungen nur aus Furcht vor äußeren Strafen vollzogen oder unterlassen, so erkannte man doch allmählich die naturgemäßen guten oder schädlichen Folgen dieser Handlungen, und so bildete sich Abneigung gegen dieselben oder Zuneigung zu denselben. „Die Gedanken und Gefühle, welche diese moralischen Ab- und Zuneigungen ausmachen, standen natürlich durchweg im innigsten Zusammenhang mit den Gedanken und Gefühlen, welche die Furcht vor staatlichen, religiösen und socialen Strafen ausmachen, und so kam es nothwendigerweise, daß sie auch an dem letztere begleitenden Bewußtsein der Verpflichtung theilnahmen. Das zwingende Element im Bewußtsein der Pflicht überhaupt, das sich im Verkehr mit äußeren Agentien, welche Pflichten auferlegen, entwickelt hatte, verbreitete sich nun durch Association auch durch das im eigentlichen Sinne moralisch genannte Pflichtbewußtsein, welches sich nur mit innerlichen statt mit äußerlichen Folgen beschäftigt.“ [1]

Mit dem Fortschritt der Entwicklung muß natürlich dieses durch bloße Verwechslung entstandene Pflichtgefühl immer mehr verschwinden, und nach vollendeter Entwicklung wird es nur noch bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wachgerufen, wo eine Ueberschreitung der Gesetze droht, denen sonst spontan Gehorsam geleistet wird[2]. Letztere Behauptung steht eigentlich im Widerspruch mit der übrigen Lehre Spencers. Nach vollendeter Entwicklung soll ja jede einzelne Handlung im Augenblicke selbst Lust erzeugen, so daß sich jeder nur dem Kitzel seiner Begierden zu überlassen braucht, um stets das Rechte zu thun. In dieser Voraussetzung kann aber von drohender Ueberschreitung der Gesetze überhaupt keine Rede mehr sein, und damit muß auch der Begriff der Pflicht und das Pflichtbewußtsein verschwinden. Wie könnte auch ein Pflichtgefühl, das im Grunde nur auf einer einfältigen Begriffsverwechslung beruht, in den Zustand vollkommener Entwicklung hineinpassen? Warum wollte Spencer trotzdem das Pflichtgefühl wie einen deus ex machina für „außergewöhn-

---

[1] Thatsachen der Ethik S. 144. [2] A. a. O.

e Gelegenheiten" in Bereitschaft halten? Wohl deshalb, weil er einsah, daß ein stem, in dem die Idee der Pflicht keine Stelle mehr findet, eher alles andere als ethisches System sein könne. Die Idee der Pflicht ist ja der Kernpunkt, die ıtralsonne der sittlichen Ordnung [1].

3. Es ist nicht besonders schmeichelhaft für die Nation der „Denker", ß ihre bedeutendsten Vertreter in der Neuzeit sich damit begnügten, die von ı englischen Materialisten aufgestellte Idee der Pflicht breit zu schlagen und t etwas Metaphysik zu verbrämen.

E. Laas bewegt sich ganz in den Fußspuren Benthams und Spencers.

Er anerkennt „die Thatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer lichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respectvoll ver- :en und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen" [2]. Auf und der Entwicklungslehre will er nun diese Thatsache auf folgende Weise durch sammenwirken zahlreicher Ursachen erklären. Wir erlauben uns der leichtern Ueber- ıt halber die vielen Ursachen zu numeriren, die nach Laas zum Entstehen des Pflicht- ühls mitgewirkt haben sollen. Man nehme an, so führt er aus: 1) „die allmählich d nothgedrungen sich immer allgemeiner festsetzende Ueberzeugung, daß friedliches sammenleben glücklicher mache als Feindschaft; 2) das immer kräftiger werdende wußtsein, zu diesem Zusammenleben seien gewisse Ordnungen nothwendig; 3) daß m Wechsel dieser Ordnungen gewisse Bestimmungen als allgemein und überall thwendig anerkannt werden; 4) daß Millionen und Millionen die Ueberzeugung derholen mußten, das Zusammenleben sei nothwendig und ohne gewisse Funda- ntalsätze (Du sollst nicht tödten u. s. w.) unmöglich; 5) daß auf das dem Handeln hstgelegene Mittel der ganze Werth des allein auf diesem Wege zu erreichenden eckes sich ablagerte, wie z. B. noch jetzt der Werth der damit erreichbaren Genüsse ı auf das Geld ablagert; man setze, 6) daß das Collectivbewußtsein der in Gesell- aft lebenden Menschen immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der Einzelnen Kostbarkeit der socialen Werthe schützen mußte; 7) daß die durch unabsehbare schlechtsfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fort- reitend sich steigernde Prädisposition erzeugte; 8) daß außerdem die jenes Gesammt- vußtsein mehr als andere repräsentirenden Führer und Leiter jedes Mittel der dagogie ergriffen, um die Masse in die centripetalen Grundgedanken des jedes- ligen Systems hineinzuzwängen, daß sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; 9) daß religiös erregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gedanken in rbindung zu bringen war:

„so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung visser Pflichten — zum Glück für die Cultur — zu einer so ernsten Angelegenheit ‚Gewissens' machten, daß es jetzt selbst großer Verwahrlosung schwer wird und r langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen." [3]

Hier zeigt sich die „positive" Wissenschaft, die nur auf Thatsachen zu uen vorgibt, in ihrer ganzen Herrlichkeit! Wie viele willkürliche „Wenn" len wir uns gefallen lassen, um an der so einfachen und allen Völkern ge- insamen Erklärung der Pflicht durch den göttlichen Willen vorbeizukommen. enn aber selbst alle diese willkürlichen Voraussetzungen zugegeben würden, würde sich damit höchstens die Ueberzeugung erklären lassen, daß gewisse

---

[1] Für weitere Ausführungen über die Pflicht im Sinne Spencers verweisen wir f unsere Schrift: Die Ethik des Darwinismus S. 9 und 93.

[2] Idealist. und positivist. Ethik (1882) S. 229. S. oben S. 162.

[3] A. a. O. S. 230.

Handlungsweisen nützlich und dem Gemeinwohl nothwendig seien, die Idee der unbedingten Pflicht, der moralischen Nöthigung wäre damit noch lange nicht erklärt.

4. Trotz seiner ausgesprochenen materialistischen Richtung sucht auch G. v. Gizycki in seiner Moral der Pflicht ein Plätzchen zu verschaffen.

Die Pflicht drückt aus, daß eine Handlung unserem freien Belieben entzogen ist. Diese Nöthigung beruhte ursprünglich nur auf Heteronomie, d. h. auf der Furcht vor Strafen, die andere Wesen uns im Falle der Uebertretung eines Gebotes androhten. Allmählich aber wird der Mensch ein „moralisches Wesen", indem er über das Gebotene nachdenkt und nun auch das Bewußtsein, daß etwas gut oder böse ist, ein Motiv seines Handelns wird. In diesem Zustand der Autonomie gibt sich der Mensch selbst das Gesetz und wird zum Handeln angetrieben durch die eigenen moralischen Gefühle, d. h. die Gefühle der Befriedigung und Achtung, wenn er das Gute thut, und das Gefühl der Unzufriedenheit, der Reue, Selbstverurtheilung, Gewissensbisse, wenn er das Böse thut. „Diese Gefühle des eigenen Herzens sind die eigentlich moralische Sanction — ihnen ausgesetzt zu sein, ist das Wesen der moralischen Verantwortlichkeit."[1] „Diese Gefühle, diese Thatsachen des Geistes sind die letzten Grundlagen der Moral. Der Psychologe oder Anthropologe mag untersuchen, wie sie entstanden sind; der Ethiker geht davon aus, daß sie sind. Ohne diese Gefühle gäbe es keine Moral, keine Ethik."[2]

Das ist eine sehr bequeme Ausrede. Wir sollen das Pflichtgefühl als eine einfache Thatsache hinnehmen, welche die Ethik nicht weiter zu untersuchen hat! Das ist um so wunderbarer, als Gizycki nicht müde wird, die Unabhängigkeit der Moral von jeder Metaphysik zu betonen. Uebrigens wenn wir uns selbst diese Zumuthung gefallen ließen, so wäre damit noch wenig geholfen. Es handelt sich hier um die Erklärung der Pflicht; diese ist aber vom Pflichtgefühl gerade so verschieden, wie die Wahrheit vom Verstand. Das Pflichtgefühl oder Pflichtbewußtsein ist die Wahrnehmung der Pflicht, setzt also die Pflicht als seinen Gegenstand voraus. Die Pflicht ist das Frühere oder die Ursache, das Pflichtgefühl das Spätere oder die Wirkung. Man kann deshalb nicht ohne einen fehlerhaften Zirkel die Pflicht aus dem Pflichtgefühl erklären.

Wir erkennen die Pflicht als eine uns auferlegte und von uns unabhängige Nothwendigkeit. Deshalb kann auch das Pflichtgefühl ab- und zunehmen, während die Pflicht dieselbe bleibt. Das Pflichtgefühl ist etwas Subjectives, das in verschiedenen Individuen verschieden hervortritt. „Die Pflicht dagegen ist etwas objectiv Gegebenes, das wir anzuerkennen und zu befolgen haben. Mag das Pflichtgefühl ab- oder zunehmen, die Pflicht bleibt unverändert dieselbe; sie ist etwas Unwandelbares, zu allen Zeiten und an allen Orten Giltiges, das für den Tugendhaften ganz in derselben Weise zu Recht besteht wie für den Lasterhaften. Oder glaubt man etwa, die Pflicht nehme beim Lasterhaften ab, weil es diesem gelingt, das Gewissen in sich abzustumpfen und das Pflichtbewußtsein einzuschlummern? Oder meint man, der Rechtschaffene sei deshalb weniger verpflichtet, das Gute zu thun, weil ihm die Erfüllung seiner Pflicht leicht wird? Ist unter sonst gleichen Umständen und objectiv betrachtet der Mord ein größeres Verbrechen, wenn er von einem sonst Gewissenhaften als wenn er von einem Gewissenlosen begangen wird? Wenn also gewisse Leute sich damit schmeicheln wollten, durch Abstumpfung ihres

---

[1] Moralphilosophie S. 143. [2] A. a. O. S. 123.

lichtgefühls auch die Pflicht beseitigen zu können', so ist das eine grobe Selbst- ıschung. Das von Gott in unsere Vernunft geschriebene Gesetz ist, wie schon der ößte römische Redner und Philosoph ausgesprochen, für alle Menschen giltig, es unwandelbar und ewig, das auch dann noch bestehen bleibt, wenn man sein Gebot :achtet." Aus diesen Ausführungen, die wir schon vor Jahren niedergeschrieben [1], irt Giżycki einige abgerissene Sätze und geht dann mit dem Schlagwort darüber ıweg, die Moral könne nicht auf Theologie gegründet werden. Unter Theologie rsteht er natürlich alles, was das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele rausſetzt. Von diesem vorgefaßten „metaphysischen" Standpunkt bleibt ihm natür- h nichts übrig, als die Pflicht in eine subjective, triebartige Nöthigung, in ein blin- s Gefühl zu verlegen, von dem niemand weiß, wie es entstanden ist und mit lchem Recht es eine Autorität für sich in Anspruch nimmt.

5. Vom Standpunkt der Alleinslehre aus hat Wilhelm Wundt die aterialistische Erklärungsweise der Pflicht sich angeeignet, wie denn überhaupt r moderne Pantheismus zu der darwinistischen Entwicklungslehre in naher eziehung steht.

Aehnlich wie E. v. Hartmann ist Wundt der Ansicht, ursprünglich seien Sitte ıd Recht noch nicht voneinander geschieden gewesen. Alle Sitten wurden zuerst ırch Zwang bestimmt, und zwar zunächst durch äußern Zwang, indem ein Gesetz- ·ber seinen Geboten mit Gewalt Achtung ertrotzte. Allmählich jedoch trennten sich ·itte und Recht, indem die Sitte dem Recht den äußern physischen Zwang hinterließ, h selbst aber die mildere Form der inneren oder moralischen Zwangs- :ittel des Nachahmungstriebes und des Druckes der öffentlichen Meinung zurück- ·hielt. Die moralischen Zwangsmittel lassen sich zurückführen auf die Furcht vor :inbuße an socialem Ansehen, dessen der Unmoralische oder mit der herrschenden ›itte im Widerspruch Stehende gewärtig sein muß [2].

Zu diesen Imperativen des Zwangs, die nur ausreichen, um einem Renschen das Prädicat der „Anständigkeit" zu verdienen, gesellen sich auf einer öhern Stufe wahrer Sittlichkeit die Imperative der Freiheit, die in dem igenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben. Zu diesen gehört zunächst ıas Motiv der dauernden Befriedigung, indem gewisse Handlungen, ıamentlich die selbstlosen, dem Handelnden dauernde Befriedigung gewähren; sodann ie Vorstellung des sittlichen Lebensideals [3].

Alle diese Imperative traten ursprünglich in religiöser Gestaltung auf. So virkten die Imperative des äußern Zwangs zunächst ausschließlich in der Form des 'eligiösen Sittengebotes, und nur die Mittel des Zwanges gehen allmählich an die ›olitische Gewalt über. Ebenso übt der Imperativ des innern Zwangs seine Wir- 'ungen durch die religiöse Gemeinschaft aus. Der Imperativ der dauernden Be- riedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen ie höchsten Motive, die in dieser Form möglich sind. Endlich fehlt auch dem Im- ›eratin des sittlichen Lebensideals die religiöse Form nicht, ja sie wird hier besonders virksam, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem Einzelnen ıegenübertritt.

Und was ist denn die Religion, die einen so großen Einfluß auf die sittliche Erziehung der Menschheit ausübt? Sie ist „nicht von dem Gemüthe verschieden", ie ist „nichts anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sitt- ichen Ideale. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Be-

[1] Sittenlehre des Darwinismus S. 99.
[2] Ethik S. 125 (2. Aufl.) und 487. Vgl. oben S. 175. [3] A. a. O. S. 488.

wußtseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt." [1]

Was die Menschheit sich von jeher als Religion gedacht, war also nach Wundt nichts als ein thörichtes Phantasiespiel. Der Mensch hat den Nachahmungstrieb, bildet sich deshalb sittliche Ideale und kleidet dieselben durch seine Einbildungskraft in sinnliche Formen, und die Religion ist fertig. Vor dem Schnitzelwerk seiner Einbildungskraft fällt er demüthig anbetend auf die Kniee und erwartet von ihm in eitler Verblendung Trost im Leben und Sterben und Belohnung in der Ewigkeit! So hätten sich also die armen Adamskinder von jeher selbst betrogen und mit Wind genährt! Und das nicht bloß an einem Ort, sondern überall und immerdar! Wer so etwas im Ernst behauptet, muß entweder alle Menschen für große einfältige Kinder halten oder selbst an mehr als kindlicher Naivetät leiden. Und nun denke man sich gar — Wundt ist ja Pantheist —, all diese großen Kinder sind nur ebenso viele Erscheinungsformen des Absoluten gewesen!

6. Auch der jüngste Moralphilosoph, Fr. Paulsen, ist ein Beweis, wie nahe sich Pantheismus und materialistische Entwicklungslehre im Sinne Darwins stehen.

Paulsen findet im Anschluß an Darwin schon bei den Thieren einen „Ansatz" zum Pflichtgefühl und Gewissen. „Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht, auf die Jagd zu gehen; sie schwankt eine Weile, um endlich zu den Jungen zurückzuschleichen. Als der Herr von der Jagd heimkehrt, kommt sie ihm mit allen Zeichen der Beschämung entgegen, sie fühlt Reue, daß sie dem Herrn die Treue nicht gehalten hat." Die Bedingung des Auftretens dieses Pflichtgefühls ist, daß eine anerzogene Gewohnheit oder Willensbestimmtheit (in unserem Beispiele die Herrentreue) in Gegensatz trete zu einem ursprünglichen Naturtrieb (im angeführten Beispiel die Mutterliebe). Das Gefühl der inneren Nöthigung, auf Kosten des Naturtriebes der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, ist Pflichtgefühl in primitivster Form; das Gefühl der Beklemmung und Beschämung, welches entsteht, nachdem der ursprüngliche Naturtrieb trotz jenes Widerstrebens sich durchgesetzt hat, ist die primitivste Form der Gewissensbisse. Dieselbe Erscheinung tritt in erhöhtem Maß uns beim Menschen entgegen.

Doch hierin darf man nur den Anfang zur Erklärung des menschlichen Pflichtgefühls finden [2]. Nicht erklärt ist damit, was doch das Eigenthümliche desselben ausmacht: der autoritative Charakter der Pflicht. Die Pflicht stellt sich uns ja nicht als etwas dar, das einen Theil unseres eigenen Willens bildet, sondern als etwas, das unserem Willen mit einer Autorität gegenübertritt, die derselbe zwar innerlich anerkennt, die aber keineswegs von ihm selbst stammt.

Paulsen gibt diese Thatsache zu, glaubt aber, es sei vielleicht (!) möglich, sie in folgender Weise auf Grund der Entwicklungslehre zu erklären. Die animalische Lebensbethätigung wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instincte und individuelle Erfahrung. Unter Instincten versteht Paulsen gewisse, dem Thierleben eigene, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung complicirterer Lebensaufgaben, die, von der Gattung im Verlaufe ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung

[1] Ethik S. 492. [2] System der Ethik S. 260.

übertragen werden und gewissermaßen die „organisch gewordene Gattungsintelligenz" bilden.

Dieselben drei Principien kehren beim Menschen wieder, nur hat die individuelle Erfahrung einen größern Spielraum, und die Instincte erscheinen in Gestalt der Sitte, d. h. der willkürlichen Verhaltungsmaßregeln, welche von allen Individuen eines Stammes in gleicher Weise geübt werden. „Sitten sind das homologe Organ zu den Instincten des Thierlebens." [1] Sie unterscheiden sich aber von den Instincten dadurch, daß sie mit Bewußtsein ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit geübt werden und das Individuum sie in Form von allgemeinen Imperativen „Du sollst" zur Befolgung dem Willen vorhält.

Aber woher kommt diese Verbindlichkeit, dieser autoritative Charakter der Gebote, den wir durch das „Sollen" ausdrücken? Darauf antwortet Paulsen: Ursprünglich gebietet die Pflicht nichts anderes als „der Sitte gemäß zu leben". In der Sitte aber spricht der Wille der Eltern, der Wille des Volkes, der Wille der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Hierzu kommt der Wille der Götter, welche das Volk sich „schafft" und welche den Willen des Volkes in sich aufnehmen [2]. Diese Götter werden bei höherer Entwicklung der Religion überall Schützer der Sitte (d. h. bei zunehmender Entwicklung wird die Täuschung noch ärger!). „Diese dreifache Autorität der Eltern, des Volkes, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt." „Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig wie einer, der durch Furcht und Zwang herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht." [3]

Wir constatiren, daß Paulsen den uns verpflichtenden höhern Willen als einen absolut berechtigten anerkennt, dem man unter allen Umständen auch ohne Rücksicht auf Zwang gehorchen soll. Aber ist denn der Wille des Volkes, der Wille der Eltern ein solcher? Woher kommt ihnen dieses absolute Recht und uns diese unbedingte Pflicht? Es kann Fälle geben, wo es nicht bloß Recht, sondern Pflicht ist, dem Willen der Eltern und selbst des ganzen Volkes zuwiderzuhandeln, dann nämlich, wenn sie uns etwas an sich Unerlaubtes, Sündhaftes befehlen. Jedenfalls ist die Unterwerfung unter den Willen des Volkes und der Eltern als solche noch nichts sittlich Gutes. Und was soll nun gar die Unterwerfung unter den Willen der Götter für eine sittliche Bedeutung haben, nachdem uns Paulsen das Geheimniß verrathen hat, daß die Götter nur des Menschen eigenes „Gemächte" sind. Jedenfalls wer heute noch um eines derartigen „Du sollst" wegen etwas thäte, verdiente das Prädicat sittlich gut sicher nicht, sondern höchstens unser Mitleid.

Interessant ist auch eine Folgerung, zu der Paulsen durch seine Ansicht von der Pflicht genöthigt wird. Pflicht ist, wie wir gehört, ursprünglich nichts anderes als „der Sitte gemäß zu leben". Nun fragt es sich gleich weiter: sind die Sitten im Widerspruch mit den Neigungen des Einzelnen oder nicht? Wenn sie ihnen widersprechen, wie konnten Sitten entstehen? Es gab ja keine

[1] Wenn aber der Mensch nur ein weiter entwickeltes Säugethier ist, wo sind dann die Instincte hingekommen, die er sich auf niederen Stufen organisch erworben?

[2] Also auch hier wieder die Annahme, die Religion beruhe auf der allernaivsten Selbsttäuschung! So baut man auf Thatsachen! Und diese grobe Selbsttäuschung begegnet uns immer und überall.

[3] System der Ethik S. 263.

höhere Autorität, als diejenigen besaßen, welche die Sitten einführten und mit deren Neigungen nach der Voraussetzung die Sitten im Widerspruch waren? Wie hätten alle dazu kommen können, es als ein Gebot anzusehen, gegen ihre eigenen Neigungen zu handeln? Also muß man annehmen — wie es Paulsen auch wirklich thut —, daß „im Grunde" der Wille der Einzelnen mit den Forderungen der Sitte übereinstimme. „Also bestimmen Sitte oder Pflicht und Wille oder Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinne. Es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen." [1] Paulsen bemüht sich zu zeigen, daß dies mit den Thatsachen übereinstimme. „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist hiernach zufällig und ausnahmsweis." [2]

Diese Ansicht hat niemand gründlicher widerlegt als — Paulsen selbst. In der zweiten Hälfte seiner Ethik, wo es zu den praktischen Anwendungen kommt, scheint er ganz vergessen zu haben, was er im ersten Theil niederschrieb. Da lesen wir z. B.: Die Neigung zum Uebermaß im irdischen Genuß „ist natürlich und allgemein, sie fordert von jedem gelegentlich Widerstand und Kampf, und das Unterliegen in diesem Kampf ist nur zu gewöhnlich. Der Mangel an Enthaltungskraft ist für viele die Ursache des Untergangs." [3] An einer andern Stelle behauptet er, daß eine ganze raffinirte Industrie im Dienste der sexuellen Ausschweifung und der Vergnügungssucht stehe [4]. „Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß habituelle Unzufriedenheit die weit verbreitete Lebensstimmung der Gegenwart sei." [5] Charakteristisch ist namentlich, was er über die verheerenden Wirkungen der Trunksucht unter den modernen Culturvölkern klagt. „Besonders scheinen die germanischen Völker von alters her für dieses Laster prädisponirt zu sein. Es gibt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Theil der männlichen Bevölkerung direct an den Folgen der Trunksucht zu Grunde geht, und es gibt kein Land, wo nicht die tiefgreifendsten Störungen von diesem Punkt aus über das ganze Leben sich ausbreiteten." Mit vielen anderen ernsten Männern erblickt er in der Trunksucht eine „überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwicklung der Culturvölker" [6].

Also Pflicht und Neigung stehen nicht bloß „ausnahmsweise", sondern sehr gewöhnlich auf gespanntem Fuß! Die Frage ist also noch ungelöst, wie die Pflicht entstehen und sich mit solcher Autorität der Neigung gegenüberstellen konnte.

§ 4.

Widerlegung der unabhängigen Moral.

In den beiden vorigen Paragraphen haben wir dem Leser die nennenswerthesten Erklärungen der Pflicht vorgeführt, denen wir auf unserem Rund-

---

[1] System der Ethik S. 265. [2] A. a. O. S. 267. [3] A. a. O. S. 377.
[4] A. a. O. S. 374. Zur Illustration diene noch die Thatsache, daß jährlich im Deutschen Reich allein über 170 000 uneheliche Kinder geboren werden. Dazu nehme man die unzähligen Bordelle unserer Großstädte, die Ausschweifungen, die außerhalb derselben vorkommen, und man bekommt ungefähr eine Idee von den „Ausnahmefällen", in denen die Neigung nicht mit der Pflicht parallel geht.
[5] A. a. O. S. 380. [6] A. a. O. S. 394.

ıg durch die moderne Ethik begegnet sind. Es sind im Grunde keine Er= :ungen der Pflicht, sondern — wenn wir die Ansicht des Vasquez aus= men — ebenso viele Läugnungen derselben oder ebenso viele Versuche mit ıhrung eines gewissen vornehmen Anstandes an Gott und dem natürlichen :tengesetz, das er in unser Herz geschrieben, vorbeizukommen.

Sie stehen alle im Dienste der sogenannten unabhängigen oder Laien= ral. Unter diesem Namen versteht man eine Sittenlehre, die in keiner :ise von Gott und Religion abhängt oder auf sie Rücksicht nimmt. Man ınt sie deshalb wohl auch die „rein menschliche", „positive" Moral. Die abhängige Moral faßt das Leben rein „diesseitig" auf. Das jenseitige un= rbliche Leben wird entweder offen in Abrede gestellt oder vornehm außer ht gelassen. Letzteres geschieht von den Anhängern des Agnosticismus. Der ornehme" Freidenker sagt nicht: Es gibt keinen Gott und keine Unsterblich= it, das klingt ihm zu roh und könnte Anstoß erregen. Er hüllt sich in den lantel des Skeptikers und antwortet auf alle Fragen über Gott und Un= rblichkeit: Ignoramus et ignorabimus. Dieser Standpunkt ist natürlich iel bequemer als der eines offenen Gotteslängners, denn man braucht keine ꝛsitiven Beweise vorzubringen, sondern nur bei allen Angriffen sich hinter Zweifeln", „Bedenken", „Räthseln" zu verschanzen.

Bequem ist dieser Standpunkt wie ein weicher Divan. Ist er auch folge= chtig? Das glauben wir nicht. Er ist nur eine Halbheit, welche einen lgerichtig denkenden Kopf nie befriedigen wird. In der That, hat Gott den Renschen geschaffen, so mußte er ihn zu seiner Verherrlichung schaffen, er ußte es ihm deshalb auch möglich machen, sein Ziel zu erreichen, was ohne rkenntniß Gottes nicht geschehen kann. Wer also behauptet, es sei unmöglich, ott mit Sicherheit zu erkennen, muß auch folgerichtig läugnen, daß es einen ichöpfer gebe.

In der „Wissenschaft" hat schon Kant durch seine sittliche Autonomie e Grundlage zur unabhängigen Moral gelegt. Er ist aber durch die modernen theisten, Materialisten und Pantheisten, wie aus den früher entwickelten ystemen derselben ersichtlich, weit überholt worden. Seit einer Reihe von ahren werden in verschiedenen Ländern Versuche gemacht, der unabhängigen Moral in den weitesten Kreisen Anhänger zu verschaffen. In Amerika besteht ȷon seit Jahren ein großer Verband „ethischer Gesellschaften" (Socie- es for ethical culture), deren Zweck es ist, ihre Mitglieder und durch sie le Menschen „ethisch" zu heben oder zu veredeln. Nach Professor Adler und :nem Schüler W. M. Salter, den Gründern und Hauptvertretern des Ver= ndes, ist es für die Moral völlig gleichgiltig, auf welchem religiösen oder ilosophischen Standpunkte man stehe, es komme nur auf das Rechtthun an. eder müsse das Rechte aus denjenigen Beweggründen thun, die er für recht ılte. Dem entsprechend bezeichnet Adler als Gegenstand des moralischen nterrichts den „Inbegriff der von allen guten Menschen angenommenen mora= chen Wahrheiten", die Sittenlehre, in der alle guten Männer und Frauen ereinstimmen [1].

---

[1] Das Organ des Verbandes der „ethischen Gesellschaften" war früher Ethical Re- rd, seit 1891 ist das in London erscheinende International Journal of Ethics an seine

Derselben antireligiösen Bewegung begegnen wir in Frankreich. Dort sucht man ihr durch Entfernung der Priester und Crucifixe aus den Schulen und durch Einführung der „Laienkatechismen" schon in den Kinderherzen Eingang zu verschaffen.

Die meisten unserer bisherigen Ausführungen sind eine directe oder indirecte Widerlegung der unabhängigen Moral. Wir wollen aber außer dem, was wir gegen die einzelnen Vertreter der Laienmoral im besondern gesagt haben, noch einige allgemeine Gesichtspunkte zusammenstellen, die alle insgesammt betreffen und die Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral in noch helleres Licht setzen werden.

1. Wir haben oben eingehend nachgewiesen, daß das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, vom Schöpfer allen Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz, also ein göttliches Gesetz ist und mithin vom göttlichen Willen seine verpflichtende Kraft besitzt. Damit werden alle die willkürlichen und abenteuerlichen Hypothesen, mit denen man uns a priori begreiflich machen will, wie das Pflichtbewußtsein entstanden sein könne, hinfällig. Uebrigens muß es auch in dieser Frage wieder auffallen, daß unsere Gegner, die sonst so auf positive Thatsachen pochen, mit rein willkürlichen „metaphysischen" Hypothesen ins Feld rücken und dieselben für genügend erachten, um die älteste, allgemeinste und einfachste Erklärungsweise beiseite zu schieben.

2. Die Hypothesen unserer Gegner sind aber nicht nur willkürlich, unbewiesen, sondern beruhen zum großen Theil auf völlig unhaltbaren Voraussetzungen. Alle oben angeführten Erklärungsversuche gehen von der „metaphysischen" Voraussetzung aus, es gebe keinen persönlichen Gott, oder derselbe könne von uns wenigstens nicht erkannt werden, was schließlich auf dasselbe hinauskommt. Sie setzen ferner voraus, der Mensch sei nicht fü

Stelle getreten. Auch in Europa (z. B. London, Berlin) gibt es schon zahlreich „ethische Gesellschaften", die im wesentlichen dieselben Bestrebungen verfolgen wie ih älteren amerikanischen Schwestern. Hauptförderer dieser Bewegung in Deutschland un Oesterreich sind u. a. Prof. G. v. Gizycki in Berlin und Prof. Jodl in Prag. Der erstere h Salters Hauptwerk (Religion der Moral) deutsch herausgegeben. Die Hauptwerke Adle sind: Creed and Deed und Sketches of Religion based on Ethics. Wie weit auch i Deutschland die „Laienmoral" schon um sich gegriffen, beweisen nicht nur die oben mi getheilten Ansichten unserer gefeiertsten Universitätsprofessoren, sondern auch der wü Lärm, der sich erhob, als man mit dem Plane umging, dem Christenthum ein kle bischen mehr Einfluß auf die Schulen zu gewähren. In welcher Weise Romanschreibe wie P. Heyse, Literaten, wie Fr. Nietzsche, für die Laienmoral Propaganda machen, geht a den über sie gemachten Andeutungen (S. 131 u. 133) genügend hervor. Als ein Zeichen d Zeit sei noch ein Artikel erwähnt, in welchem das „Magazin für Literatur" (Nr. 43 vo 24. Oct. 1891) eine „Kritik der zehn Gebote" liefert. „Wir haben einfach zu constatiren heißt es darin, „daß der Dekalog nach der jetzigen wissenschaftlichen Erkenntniß nic mehr haltbar ist." Der Glaube an Gott gehöre zur „niedern Sittlichkeitsstufe", das er Gebot solle fürder also lauten: „Du sollst der Menschheit dienen." Das zweite und dri Gebot sei abzuschaffen. Das vierte Gebot wird in der neuen Ethik keine Stätte finde denn „Liebe läßt sich nicht zwingen". Das sechste Gebot hat zu lauten: „Du sollst g schlechtlich nur mit dem verkehren, den du liebst." Also freie Liebe! Das fünfte Geb soll verschärft, das siebente und achte mit Rücksicht auf die modernen Culturverhältni genauer formulirt werden. Solche Auslassungen decken den schauerlichen Abgrund a dem wir mit Riesenschritten zueilen.

Gott als sein letztes Ziel und Ende geschaffen, und es gebe keine persönliche ewige Fortdauer in einem bessern Jenseits. Endlich setzen sie voraus, der Mensch habe sich einst in einem thierischen Zustande befunden, in dem ihm alle sittlichen Begriffe fehlten und aus welchem er sich erst allmählich zu sittlichen Ideen emporarbeitete. Von diesen durch keine Thatsachen bewiesenen Voraussetzungen ausgehend sucht man dann, so gut es eben geht, zu erklären, wie sich wohl die ersten sittlichen Begriffe gebildet haben möchten, wie man dann weiter zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen und zur Idee der Pflicht gekommen sei. Alle diese Hypothesen stehen deshalb im Dienste einer unhaltbaren Schulmeinung.

3. Sie vermögen auch gar nicht zu erklären, wie es denn geschah, daß die Menschen immer und überall zu allgemeinen, im wesentlichen gleichartigen sittlichen Begriffen kamen, wie sie sich immer und überall den Begriff der Pflicht bildeten, wie das Gewissen mit seiner strafenden und richtenden Stimme immer und überall entstehen konnte [1]. Solche Erscheinungen können nicht das Ergebniß des Zufalls sein, sondern setzen eine wesentlich gleichartige sittliche Veranlagung in der menschlichen Natur selbst voraus. Eine allgemeine, immer wiederkehrende Erscheinung fordert auch eine allgemeine, bleibende Ursache. Und diese Ursache kann in unserem Falle keine andere sein als die vom Schöpfer selbst in die Natur hineingelegte sittliche Veranlagung, infolge deren sie sich überall die allgemeinsten sittlichen Grundsätze und Gebote bildet, die ihr als Wegweiser auf der Bahn des Lebens dienen. Man denke sich doch so viele verwahrloste Naturvölker, die sorglos in den Tag hineinleben und nichts weniger als speculiren: wie kamen diese überall zu den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen, zum Gefühl der Pflicht und der sittlichen Verantwortlichkeit, wenn wir es hier nicht mit einer Veranlagung zu thun hätten, die auf eine gemeinsame, nach Zwecken schaffende Ursache zurückzuführen ist?

4. Sind die Pflichterklärungen, welche uns von den Anhängern der unabhängigen Moral gegeben werden, richtig, so ist es mit dem alles Irdische überragenden Werth der sittlichen Ordnung geschehen. Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Weltzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen. Es frage sich jeder nur selbst aufrichtig, und er wird anerkennen müssen, daß in seinen Augen die sittliche Ordnung, besonders die Pflicht, einen objectiven, von eigener Willkür unabhängigen Werth hat, und zwar einen solchen Werth, daß man lieber alle zeitlichen Nachtheile erdulden als seine Pflicht verletzen soll. Wenn aber die Pflicht nichts ist als Furcht vor zeitlicher Strafe, vor Zuchthaus und Schande oder vor einem unerklärlichen Gefühl des Mißbehagens oder ähnlichen Schreckmitteln für Weiber und Kinder, was bleibt dann noch von diesem hohen Werth der sittlichen Ordnung übrig? Man weist uns auf das hohe Ziel der Beförderung des allgemeinen Glückes, des Culturfortschrittes hin. Aber wer nöthigt oder verpflichtet das Individuum, nach diesen Gütern zu streben, besonders da es oft sehr fraglich ist, ob seine Handlung wirksam dazu beiträgt und jene Güter

[1] Man sehe den Anhang.

nicht vielleicht eitle Phantome sind, die entweder nie erreicht werden oder b wieder wie Nebelschleier sich verflüchtigen? Eine solche Verpflichtung ka nicht von den unter sich gleichen Menschen ausgehen, sondern nur von ein über dem menschlichen stehenden absoluten Willen.

5. Auch in sich selbst sind die „rein diesseitigen“ Erklärungen der Pfl völlig unzureichend. Nach den Gegnern ist die Pflicht entweder ein unerkl liches Gefühl, von dem man nicht weiß, woher es kommt und wie es standen ist, das man einfach als eine unerforschliche Thatsache hinnehmen oder es ist ein Gebot, das wir uns selbst auferlegen, ein kategorischer peratiy, oder endlich die Nothwendigkeit, gewisse Handlungen zu setzen be zu unterlassen, weil wir sehen, daß sie unser irdisches Glück (Lust) förde oder aber hindern.

a) Die Pflicht kann aber kein bloßes Gefühl sein. Pflicht und Pfli gefühl sind nicht identisch. Die Pflicht ist etwas objectiv Gegebenes, das gleich bleibt, mag das Pflichtgefühl zu- oder abnehmen (310). Wenn dann die Pflicht nichts ist als eine Art Gefühl, so ist auch die Pflichtverletz nur die Beleidigung eines Gefühls, eine Art Mißbehagen. Ob ich mich um ein Gefühl kümmern will oder nicht, ist meine Sache. Mein Wille n dadurch nicht gebunden. Wie läßt sich also in dieser Ansicht die unse Willen auferlegte Nöthigung, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Sch erklären? Wie kraftlos wäre auch die Pflicht in dieser Ansicht. Der So steht schon kampfbereit in der Schlachtreihe — da bietet sich ihm eine Gelegenheit zu desertiren und sein Leben für seine Familie zu retten. W will ihm der Gefühlsmoralist vorhalten, um ihn zur Erfüllung seiner Pf zu mahnen? Soldat, denke doch an das Gefühl des Mißbehagens, dem verfällst, wenn du desertirst. Du wirst dein Gefühl beleidigen, oder ein ä tisches Mißfallen wird in dir entstehen, wenn du nicht muthig im Kugelr ausharrest! Die Antwort, die ihm der Soldat, wahrscheinlich auch der Offi dem sein Leben theuer ist, gibt, mag sich der Gefühlsethiker selbst denken.

b) Die Pflicht kann ebensowenig ein Gebot sein, das meine eig Vernunft mir auferlegt. Ein Gebot setzt einen über mir stehenden G geber, einen Obern voraus. Ich kann nicht mein eigener Oberer sein. könnte auch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, der Schuld entstehen, r ich selbst der Gesetzgeber und Richter und Schuldige in einer Person Wir erkennen ganz klar, daß wir gegen unsern Willen von einer höhern W an die sittliche Ordnung gebunden werden. Wie machtlos die sittlichen bote wären, wenn sie bloß aus unserer eigenen Vernunft stammten, haben schon gegen Zeller (303) und Kant (304) hervorgehoben.

c) Die Pflicht kann endlich nicht bloß die Furcht vor üblen Fo meiner Handlungen in Bezug auf mein irdisches Glück sein. Durch Furcht könnte nur dann eine Pflicht zu gewissen Handlungen entstehen, r ich verpflichtet wäre, mein größtes irdisches Glück zu suchen. Das ist nicht der Fall. Ob ich mein irdisches Glück suchen will, worin ich es su will, wie lang ich es suchen will, das ist meine allereigenste Angelegenheit, niemand etwas angeht außer mir. Ich bin ja mein eigener Herr und zu bestimmen, ob und wie ich nach irdischem Glücke streben oder ob ich me Lebensfaden durchschneiden soll. Wenn es mir einmal gefällt, meine Le

haft zu befriedigen, und zwar auch auf Kosten meines Lebensglückes, wer hat mir da etwas darein zu reden? Man kann mir sagen: Du handelst unklug, unvernünftig, unästhetisch, und was man sonst noch will; aber mir sagen: Du „sollst“, das kann man nicht.

Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir die sogenannten *Sanctionen* durchgehen, mit welchen man die Pflicht erklären will.

Daß die bloße Furcht vor menschlichen Strafen, mag man darunter die staatlichen oder die der öffentlichen Meinung verstehen, dem Handeln noch nicht den Stempel des Sittlichen aufdrückt, liegt auf der Hand. Wer bloß aus Furcht vor dem Zuchthaus oder der öffentlichen Schande das Böse unterläßt, handelt nicht sittlich. Zur Sittlichkeit ist nöthig, daß der *Wille* aus sittlichen Motiven das Böse unterlasse und das Gute thue. Auch der Dieb unterläßt oft das Stehlen, aus Furcht, ertappt zu werden. Verdient er dafür etwa sittliche Anerkennung? Also die sogenannte *äußere Sanction*, von der die naturalistischen Ethiker seit Bentham so viel Aufhebens machen, hat mit der sittlichen Pflicht gar nichts zu schaffen, kann also zur Erklärung derselben nicht herbeigezogen werden.

Oder wird man vielleicht sagen, der Staat und die Eltern haben das *Recht*, zu gebieten, und wir die *Pflicht*, ihnen zu gehorchen? Dann fragen wir weiter: Woher haben sie dieses Recht? Sie mögen die Majorität bilden und mir an Macht überlegen sein. Aber die größere Zahl und die physische Ueberlegenheit gibt noch kein Recht, einem andern zu befehlen, sonst hätten auch die Wegelagerer das Recht, ihrem Opfer das Geld abzufordern. Schon beim ersten Befehl, den uns irgend eine Autorität ertheilt, muß sie das *Recht* haben, uns zu befehlen, und wir die *Pflicht*, ihr zu gehorchen, sonst kann der Befehl uns nicht verpflichten. Man kann uns *zwingen*, aber bewirken, daß wir uns selbst sagen müssen: Du *sollst* das thun, kann man nicht. Dazu ist vielmehr vonnöthen, daß wir *von Haus aus* die Ueberzeugung mitbringen, der Befehl *sei rechtmäßig* und es sei unsere *Pflicht*, uns demselben zu unterwerfen [1].

---

[1] Sehr gut sagt *Pfleiderer* (Die Ritschl'sche Theologie S. 80): „Die Gesellschaft empirisch betrachtet . . . besteht aus der Summe der einzelnen Persönlichkeiten, welche unter sich durch die Gemeinsamkeit gleichartiger Interessen zu verschiedenen Gruppen oder Klassen verbunden sind. Die herrschenden unter diesen Klassen pflegen die Regeln des Handelns für die Gesellschaft festzusetzen, welchen der Anspruch auf gesetzliche Autorität beigelegt wird. Liegt nun diesem Anspruch kein tieferes, sowohl der Freiheit der Einzelnen als ihrer Interessengruppen vorausgehendes und übergeordnetes Recht zu Grunde, so ist es eine sehr ernsthafte Frage, warum sich jeder verbunden fühlen sollte, seine eigene Freiheit und private Interessen unterzuordnen den Regeln, welche die anderen aus ihrer Freiheit und ihren Collectivinteressen erzeugt haben. Selbst wenn diese anderen die Majorität bilden, ist darum doch der Anspruch ihres Willens, als Autorität für alle zu gelten, keineswegs begründet. Sowenig aus bloßen Nullen jemals eine Größe wird, so wenig kann aus der bloßen Summirung von egoistischen Einzelwillen jemals ein sittlich höherer Wille entstehen, der nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht hätte, sich als Autorität für alle geltend zu machen. Eben darauf beruht aber alle sittliche Gesellschaftsordnung, daß der Einzelne nicht bloß sich unterworfen fühlt der überlegenen *Macht* der Gesammtheit bezw. der Majorität, sondern daß er sich innerlich gebunden fühlt an einen solchen höhern Willen, der das *Recht* hat, von jedem Gehorsam zu fordern, weil er als der vernünftige Wille des Guten allen die Anerkennung seiner verbindenden Kraft ab-

Noch weniger ist die sogenannte **innere Sanction** im Sinne unserer Gegner geeignet, die Pflicht zu erklären. Versteht man darunter die Furcht vor persönlichen Uebeln oder die Hoffnung auf persönliche Vortheile, die sich als naturgemäße Folgen aus meinem Verhalten ergeben, so kann sie schon deshalb nicht die Pflicht erklären, weil das Handeln aus Pflicht immer sittlich gut ist, das Handeln aus dieser Furcht und Hoffnung aber noch nicht sittlich gut ist. Wenn ich etwas bloß deshalb thue, um meiner Gesundheit nicht zu schaden oder keinen Verlust an Geld oder Ehre zu erleiden oder um eine einträglichere Stelle zu bekommen, so ist das noch keine sittlich gute Handlung. Auch wird kein Mensch sagen, daß ich in diesem Falle aus Pflicht handele. Außerdem kann auf diese Weise keine Pflicht entstehen, weil ich überhaupt nicht genöthigt bin, nach diesen Gütern zu streben.

Versteht man aber unter innerer Sanction die Anerkennung des **Gewissens**, wenn wir gut gehandelt haben, oder die Mißbilligung desselben, die Gewissensbisse mit der Unruhe, die sie im Gefolge haben, so **setzt** diese **Sanction die Pflicht und ihre Erkenntniß schon voraus**. Gerade deshalb regt sich unser Gewissen und straft uns, **weil wir die Pflicht übertreten**, und deshalb belohnt es uns, **weil wir unsere Pflicht erfüllt** haben. Unterlassen wir etwas, wozu wir nicht verpflichtet sind, so schweigt das Gewissen. Läßt man also die Pflicht aus dieser innern Sanction **hervorgehen**, so läßt man die Wurzel aus der Pflanze und die Quelle aus dem Bache entstehen.

Noch weniger ist der Nachahmungstrieb und die darauf gegründete **Vorstellung des sittlichen Lebensideals** geeignet, die Pflicht zu erklären, wenn man darunter mit Wundt ein bloßes Gaukelspiel unserer Phantasie erblickt. Dem müßte die Palme der Naivetät zuerkannt werden, der Gewissensbisse darüber empfände, daß er einem eingebildeten Ideal nicht nachgefolgt. Aber selbst wenn die Existenz des Ideals vorausgesetzt wird, so genügt das noch nicht zur **Pflicht**. Denn kein Mensch wird behaupten, daß wir verpflichtet sind, in jeder Weise und im vollkommensten Grade demselben nachzufolgen. Es müssen also noch andere Factoren zur Erklärung der Pflicht herbeigezogen werden.

6. Alle die genannten Erklärungsversuche sind **kraft- und werthlos** für die Versuchungen und Stürme des praktischen Lebens. Ist die Pflicht Furcht vor äußeren Strafen, vor Verachtung? Es gibt tausend Mittel, an diesen Strafen vorbeizukommen. Uebrigens bin ich kein Feigling, die öffentliche Meinung verachte ich, und durch Drohungen lasse ich mich nicht einschüchtern.

---

nöthigt. In diesem innern Sichgebundenfühlen, welches gar nicht aus der Freiheit weder des Einzelnen noch der Vielen herstammt, sondern ein ursprüngliches Factum unserer menschlichen Natur und der Grund aller sittlichen Ordnung der Gesellschaft ist, besteht das Wesen des Gewissens, welches eben darum, weil es auf transcendentem Grunde ruht, stets religiösen Charakter trägt. Solange dieses religiös begründete Gewissen noch eine Macht in der Gesellschaft ist, so lange ist deren Ordnung auf einen Fels gegründet; gelänge es dem Empirismus, diese Macht zu erschüttern und den Leuten einzureden, daß das, was sie bisher für eine heilige Gottesordnung und Gottesoffenbarung gehalten hatten, eigentlich nur ein Erzeugniß der Gesellschaft bezw. der herrschenden Klassen sei, so wäre die Gesellschaftsordnung einem Hause zu vergleichen, das auf Sand gebaut ist."

Aber dann verfalle ich der innern Sanction, dem Unfrieden und Miß-hagen im eigenen Herzen? O wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn ich in einem Gewissen nicht die Stimme einer höhern Macht vernehme, so werde schon damit fertig werden. Große Opfer werde ich jedenfalls nicht bringen, n einem völlig belanglosen Gefühl des Mißbehagens zu entgehen oder zum efühl innerer Befriedigung zu gelangen.

Es ist deshalb auch ein begründeter Vorwurf, den man gegen die ge-innten Pflichterklärungsversuche erheben kann, daß sie zu den gefährlichsten olgerungen führen, die den Bestand der Gesellschaft ernstlich bedrohen. Man nke sich doch nur einen aus der ungeheuern Zahl derjenigen, die sich selbst e „Enterbten“ nennen und deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth id Elend ist. Die modernen Ethiker haben ihm die Ueberzeugung beigebracht, r Tod sei wirklich des Menschen *allerletztes* Ende, alles Hoffen auf ein sseres Leben sei thörichter Wahn, der Glaube an Gott und die Unsterblich-it sei eitel, die Pflicht sei nichts als Furcht vor der Polizei oder der öffent-chen Meinung oder ein unerklärliches Gefühl in uns, für dessen Verachtung an niemand verantwortlich sei als sich selbst. Was will man einem solchen Ranne sagen, wenn er es ungerecht findet, daß er mit seiner Familie im lend darbt, während andere, die nichts thun, in Ueppigkeit und Schwelgerei ben? Was will man ihm entgegenhalten, wenn er für sich das Recht in nspruch nimmt, sich mit anderen zum gewaltsamen Sturz der Gesellschaft zu rbinden, ja wenn er selbst vor einem Massenmord nicht zurückschreckt? Wird an ihm etwa mit der Polizei drohen? Aber es sind ihrer viele und ihre ahl wächst mit jedem Tage. Oder wird man ihn mit öffentlicher Ver-chtung strafen? Die läßt ihn völlig kühl. Oder wird man ihn den Gewissens-issen, der innern moralischen Sanction überliefern? Er hat von unseren Professoren erfahren, daß dieselben nicht viel zu bedeuten haben. Er wird it ihnen schon fertig werden. Wir wüßten nicht, was die Anhänger der ein diesseitigen Moral darauf mit Grund erwiedern könnten. Wer Wind iet, wird Sturm ernten.

Drittes Kapitel.

Sanction des Naturgesetzes.

§ 1.

Begriff der Sanction und ihr Verhältniß zur Pflicht.

1. *Sanction* heißt in den neueren Verfassungen die Billigung, die der Monarch den von der Volksvertretung angenommenen Gesetzesvorlagen durch Unterschrift ertheilt, und durch die sie erst Gesetzeskraft erlangen. Hier ver-stehen wir unter Sanction *die vom Gesetzgeber für die Uebertretung oder Beobachtung des Gesetzes verordneten Strafen und Be-lohnungen*. Nur durch die Aussicht auf Güter oder Uebel kann man den Willen *wirksam* zur Beobachtung der Gesetze antreiben, ohne seine Freiheit aufzuheben. Die vom Gesetzgeber für die Beobachtung oder Uebertretung des Gesetzes bestimmten Güter oder Uebel heißen *Belohnungen* oder *Strafen*.

Die Strafe ist also ein physisches Uebel, das vom Gesetzgeber über jemand verhängt wird wegen der Uebertretung eines Gesetzes. Belohnung und Strafe sollen dem Willen einen wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes liefern. Strafen kann nur derjenige, welcher Gewalt über andere besitzt, belohnen dagegen jedermann.

2. Die Sanction kann eine genügende oder ungenügende sein, je nachdem sie dem Willen einen ausreichend wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bietet oder nicht. So wäre eine öffentliche Rüge keine genügende Sanction gegen den Diebstahl, namentlich in Anbetracht des Charakters derjenigen, die hauptsächlich der Versuchung zum Diebstahl ausgesetzt sind. Die genügende Sanction kann wieder absolut oder relativ genügend sein, je nachdem sie für alle vom Gesetz Verpflichteten einen genügenden Antrieb liefert oder nicht. In Bezug auf das Naturgesetz ist also jene Sanction genügend zu nennen, die allen Menschen zu allen Zeiten und Orten einen wahrhaft wirksamen Beweggrund zur Beobachtung desselben bietet. Dieser Beweggrund muß deshalb von Zeit und Umständen unabhängig sein und in der Weise mächtig auf den Willen einwirken, daß dieser nie vernünftigerweise das Gesetz und die damit verbundene Sanction mißachten kann, wie wir weiter unten näher erklären werden.

Die Sanction muß nicht nur genügend, sondern auch gerecht sein. Deshalb darf die Strafe nie das Maß des Mißverdienstes übersteigen und die Belohnung nie unter das Maß dessen heruntersinken, was nothwendig ist, um die bei der Beobachtung des Gesetzes gebrachten Opfer auszugleichen. Je nachdem die Sanction diese Eigenschaft besitzt, wird sie vollkommen oder unvollkommen genannt.

3. Sanction und Pflicht sind, wie schon früher (300) erklärt wurde, wohl zu unterscheiden. Pflicht ist die Nothwendigkeit, eine Handlung zu setzen, weil Gott sie unbedingt von uns fordert und wir sie deshalb nicht unterlassen können, ohne ihn zu beleidigen und uns dadurch von ihm, unserem letzten Ziel, abzuwenden. Durch die Pflichtverletzung geben wir uns allerdings auch der göttlichen Gerechtigkeit, soviel von uns abhängt, preis; Gott erhält durch dieselbe gewissermaßen das Recht, mit uns nach seiner Gerechtigkeit zu verfahren, aber nur deshalb, weil die Gesetzesübertretung eine Mißachtung der göttlichen Autorität ist und weil er für diese Mißachtung Strafen angedroht. Man kann deshalb aus Pflicht handeln ohne Rücksicht auf die Strafen oder Belohnungen, welche die Sanction ausmachen. Die Sanction setzt die Pflicht schon voraus. Sie wird dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn die Pflicht aus sich nicht mächtig genug sein sollte, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor Strafe oder die Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll. Der Beweggrund der Pflicht liegt der kindlichen Furcht näher als der knechtlichen (301).

§ 2.

Nothwendigkeit einer genügenden Sanction des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz ist ein göttliches Gesetz, dessen Beobachtung von allen Menschen verlangt wird. Daraus folgt, daß Gott dieses Gesetz durch

eine genügende Sanction stützen mußte. Oder hätte es genügt, den Menschen bloß den göttlichen Willen kundzuthun und es dann ihrem Belieben anheimzustellen, ob sie denselben achten und befolgen wollten oder nicht? Sicher nicht. Es bedurfte auch wirksamer Mittel, um sie mächtig zur Befolgung dieses Willens anzuhalten. Würden wir nicht mit Recht einen Regenten unweise nennen, der zwar Gesetze gäbe, aber keine wirksamen Mittel gebrauchte, um denselben Achtung zu verschaffen? Das gilt auch von Gott.

In Anbetracht der Freiheit des Menschen gab es aber zur Erzwingung des Naturgesetzes kein anderes Mittel als die Sanction. Physischer Zwang oder subjective blinde Nöthigung zur Beobachtung des Gesetzes würden seine Freiheit aufheben. Es gibt nur ein Mittel, ihn wirksam ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit zur Gesetzesbefolgung anzuhalten, die Aussicht auf Erlangung von Gütern im Fall der Beobachtung (Belohnung) und die Aussicht auf das Eintreffen von Uebeln im Fall der Uebertretung (Strafe).

Die Sanction muß aber eine genügende sein. Denn eine ungenügende Sanction gliche einem ungenügenden Mittel. Der unendlich Weise kann sich nur zweckdienlicher, genügender Mittel bedienen.

2. Diese Nothwendigkeit der Sanction wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, wie viele und schwere Opfer die beständige Beobachtung des Naturgesetzes dem Menschen mitten in den Verlockungen zum Bösen auferlegt. Oft verlangt die Tugend vom Menschen die Dahingabe der größten Güter und die geduldige Ertragung der schwersten Uebel. Wäre es der Güte Gottes entsprechend, von den armen Adamskindern im Ernst, ja unerbittlich diesen Kampf und diese Opfer zu fordern, ohne jede Aussicht auf Belohnung nach treu überstandenem Kampf? Es steht in Gottes Hand, königlich zu belohnen; sollte seine Güte von dieser Macht keinen Gebrauch machen? Sollte schließlich der getreue Diener, der im Dienste seines Herrn sich mitten in allen Schwierigkeiten bewährt hat, nichts vor seinem Mitknechte voraushaben, der die Gebote seines Herrn verachtete? Gibt es aber eine Sanction, so bürgt uns Gottes Vollkommenheit auch dafür, daß sie eine genügende und vollkommene sei.

3. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen selig machen (77 ff.). Diese Seligkeit ist aber nur denen verheißen, welche sich auf das ewige Leben durch Einhaltung der sittlichen Ordnung vorbereiten (108 ff.). Da nun diese Ordnung keine andere ist als die im Naturgesetz enthaltene, so ist an die Beobachtung des Naturgesetzes als nothwendige Bedingung die Erlangung des ewigen Heiles geknüpft. Wer die Gebote des Naturgesetzes hält, was ja nicht geschehen kann, ohne daß man auch die positiven Gesetze beobachtet, wird in das ewige Leben eingehen, wer nicht, wird desselben verlustig werden. Folglich hat das Naturgesetz eine vollkommene und genügende Sanction. Die ewige Seligkeit ist ja der Inbegriff alles Guten.

4. Der oberste Zweck, zu dem Gott, wie alle geschaffenen Dinge, so besonders die vernünftigen Wesen hinordnen mußte, ist seine eigene Verherrlichung. Und zwar mußte er diesen Zweck nicht bloß bedingungsweise und abhängig von der Einwilligung des Menschen, sondern unbedingt erreichen wollen. Mit anderen Worten: er konnte nicht zugeben, daß die Menschen den höchsten Zweck, zu dem sie geschaffen sind, und den er durch sie erreichen will, ver-

eitelten. Das wäre aber der Fall, wenn die Bösen seine Gesetze verachten könnten, ohne dafür von seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Zeugniß ablegen zu müssen. Denn durch ihr sündiges Leben, ihre Empörung gegen die Anordnungen des Sittengesetzes verherrlichen sie Gott gewiß nicht. Wo bleibt also die Verherrlichung, die sie ihrem Schöpfer und Herrn schulden und die sie ihm freiwillig nicht leisten wollen? Dieselbe kann nur dadurch erreicht werden, daß sie wider ihren Willen die strafende Hand des Allgerechten und Allheiligen anerkennen müssen.

Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, daß der Mensch nicht bloß dem einen oder andern, sondern allen Gesetzen des Allerhöchsten die Anerkennung versagen und sich somit seiner höchsten Autorität gänzlich entziehen könne. Wer sich sowohl dem gebietenden als dem strafenden Willen seines Gesetzgebers zu entziehen vermag, der kann sich thatsächlich von der Autorität desselben vollständig lossagen oder sich jedenfalls benehmen, als ob er keinen Herrn über sich hätte. Praktisch wäre damit die Herrschaft Gottes über den Menschen vernichtet.

Eine solche Folgerung ist aber unzulässig und widerspricht der unendlichen Größe und Majestät des ewigen Gesetzgebers. Irdischen Gesetzgebern kann sich der Mensch entziehen, ihre Herrschaft ist eben eine allseitig beschränkte. Nicht so dem ewigen Gesetzgeber, dessen Macht und Herrschaft unbegrenzt ist, und der nicht dulden darf, daß irgend ein Geschöpf sich derselben vollständig entziehe. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus: Niemand weder im Himmel noch auf Erden, weder im Guten noch im Bösen vermag der Herrschaft des ewigen Gesetzes zu entrinnen.

5. Ist es aber nicht eine Entwürdigung der sittlichen Ordnung, sie durch Strafe und Belohnung, also auf die Beweggründe der Furcht und Hoffnung zu stützen? Wir antworten mit der Gegenfrage: Ist es etwa entwürdigend, daß die Uebertretung der Staatsgesetze mit Strafen geahndet wird? Gleichwie der menschliche Gesetzgeber bei der Androhung der Strafen keineswegs beabsichtigt, daß die Untergebenen aus bloßer Furcht handeln sollen, sondern vielmehr wünscht, daß sie aus höheren, edleren Beweggründen die Gesetze beobachten, so versieht auch Gott das Naturgesetz mit einer Sanction keineswegs in der Absicht, daß man nur oder wenigstens hauptsächlich durch Furcht und Hoffnung zum Guten angetrieben werde. Er wünscht vielmehr, daß wir aus vollkommeneren Beweggründen handeln, z. B. aus dem Beweggrund der Liebe und der Pflicht. Die Guten werden dies auch meistens thun.

Aber die große Masse der Menschen wird oft in Anbetracht ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit zu solcher Höhe der Beweggründe sich nicht zu erschwingen vermögen. Und doch muß der Beobachtung des Gesetzes durch Beweggründe nachgeholfen werden, welche für alle Menschen passen. Der Gesetzgeber schaut bei Erlaß seiner Gesetze nicht auf die Bedürfnisse einzelner, sondern auf die des Gemeinwesens als solchen. Daraus, daß das Naturgesetz mit einer Sanction versehen ist, folgt allerdings, daß die Erfüllung des Gesetzes aus Furcht und Hoffnung erlaubt sein muß, aber es folgt nicht, daß es keine höheren Beweggründe der Gesetzeserfüllung gebe, und daß es nicht des Menschen Bestreben sein solle, auch aus vollkommeneren Beweggründen zu handeln. Wo ist übrigens der Mensch, und sei er auch

noch so heilig, der nicht zuweilen mitten im Sturm der Leidenschaften es nothwendig hätte, alle Taue zu gebrauchen, die das Schifflein vor dem Untergang zu bewahren vermögen?

§ 3.

Die irdische unvollkommene Sanction des Naturgesetzes.

Folgt die vollkommene Sanction, deren Nothwendigkeit wir gezeigt haben, schon in diesem irdischen Leben dem Naturgesetz, oder tritt sie erst im zukünftigen Leben ein?

1. Schon in diesem Leben ist eine gewisse Sanction mit dem Naturgesetz verbunden. a) Dies ergibt sich aus der Thatsache, daß die Beobachtung des Naturgesetzes ihrer Natur nach schon hier auf Erden zu manchen Gütern führt, während die Uebertretung desselben ihrer Natur nach mancherlei Uebel im Gefolge hat. Die irdische Sanction darf nicht als bloß äußerlich und zufällig mit dem Naturgesetz verbunden gedacht werden, sie wächst vielmehr naturgemäß aus dem Gesetze heraus. Was die Dinge ihrer Natur nach bewirken, das müssen wir als von Gott, dem Schöpfer und Ordner aller Dinge, gewollt und beabsichtigt ansehen[1].

Drei Arten von Gütern sind mit der Beobachtung und ebenso viele Arten von Uebeln mit der Uebertretung des Naturgesetzes schon in diesem Leben verbunden: die einen hangen wesentlich mit der Beobachtung oder Uebertretung des Naturgesetzes zusammen, die anderen naturgemäß, so daß sie durch zufällige Ursachen verhindert werden können; die dritten endlich sind bloß moralisch, d. h. durch Vermittlung oder wenigstens mit Abhängigkeit vom freien Willen anderer Menschen mit der Beobachtung oder Uebertretung des Naturgesetzes verbunden[2].

Wesentlich hangen mit der Gesetzeserfüllung zusammen die Tugend oder die dauernde Fertigkeit und Neigung zum Guten, ferner das Bewußtsein gethaner Pflicht. Hieraus ergibt sich der Friede und die Ruhe des Herzens, die ohne Zweifel zu den höchsten irdischen Gütern gehören. Nur auf dem Grunde des guten Gewissens gedeiht wahrer, dauernder Frohsinn. Mit der Uebertretung dagegen kommt das Laster, der Hang zum Bösen, die Auflehnung der niederen Fähigkeiten gegen die höheren, die Unruhe des bösen Gewissens, innere Zerfahrenheit und Bitterkeit der Seele. Selbst die geistigen Fähigkeiten werden durch ein lasterhaftes Leben abgestumpft, der Mensch wird der Sklave und Spielball seiner ungeregelten Begierden.

Naturgemäß ergeben sich auf Grund der körperlich-geistigen Natur des Menschen aus der Beobachtung des Naturgesetzes leibliches Wohlergehen, während die Uebertretung desselben die Gesundheit untergräbt. Unmäßigkeit, Ausschweifung, Zügellosigkeit haben fast unausbleiblich Schmerzen, Krankheiten und nicht selten frühen Tod im Gefolge, während Mäßigkeit und Ordnung der Gesundheit förderlich sind. Hierzu rechne man noch die üblen Folgen, welche ungebändigte Leidenschaften nach sich ziehen: Zorn, Haß, Neid,

[1] S. Thom. Cont. Gent. III, 140. Meyer, Inst. iur. nat. I, 262.
[2] Cf. Tongiorgi, Philosophia moralis (Oeniponte 1867) n. 178.

Trauer, Kummer, Leidenschaften, die so oft dem Menschen den Frieden seines Herzens rauben und sein Gemüth mit Bitterkeit erfüllen. Der sittlich wohlgeordnete Mensch dagegen bleibt von diesen Unordnungen verschont und erhält Gesundheit, Kraft und Leben im Dienste des Guten.

Moralisch folgen der Tugend auf dem Fuße die Achtung, Liebe und Freundschaft der Mitmenschen, ihr Entgegenkommen und Vertrauen. Wer liebt und achtet nicht den selbstlosen, ehrlichen, liebevollen, rechtschaffenen, keuschen, mäßigen Menschen? Das Gegentheil gilt vom Laster. Ihm folgt Mißtrauen, Verachtung, Schande. Niemand wird einen unmäßigen, ausschweifenden, unredlichen, unzuverlässigen, zornigen Menschen zum Freunde haben und ihm sein Vertrauen schenken wollen. Die Tugend adelt, das Laster macht verächtlich. Mit Recht sagt Seneca, das Laster trinke den größten Theil seines Giftes selbst [1], und nicht minder wahr ist das schöne Wort des großen Kirchenlehrers von Hippo: „Du hast es befohlen, o Herr, und so ist es: jedes ungeregelte Gemüth ist sich selbst die Strafe.“ [2]

b) Nicht bloß in Bezug auf das individuelle Leben fördert die Tugend das geistige und leibliche Wohl, während das Laster es untergräbt; dasselbe gilt auch vom Leben der Gesellschaft, mögen wir nun auf die Familie oder den Staat blicken. Wo gedeiht wahres häusliches und gesellschaftliches Glück? Unter dem Schatten der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Mäßigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit. Wo diese Tugenden schwinden, welkt auch das Glück der Familie und des Staates. Lebten alle Menschen beständig nach den Anforderungen des Naturgesetzes, so würde diese Erde trotz mancher unausbleiblichen Beschwerden zu einem halben Paradiese. Den größten Theil der Leiden bereiten sich die Menschen gegenseitig. Wer nennt das Elend, das seit den Tagen des ersten Brudermordes der Mensch durch Gewalt, Betrug, Verleumdung, Haß, Verfolgung, Krieg über seinen Bruder gebracht? [3] „Woher sind Kriege und Kämpfe unter euch? Nicht daher? Von euren Gelüsten, welche Krieg führen in euren Gliedern?“ [4]

c) Was uns die Erfahrung als Thatsache bezeugt, läßt uns auch die Vernunft als zweckmäßig, ja in Anbetracht der göttlichen Weisheit als nothwendig erkennen.

Des Menschen Leben auf Erden ist eine Zeit der Prüfung und des Kampfes (111). Wäre es nun der göttlichen Weisheit und Güte entsprechend, ihn mitten in diesen Kampf hineinzustellen mit der bloßen Aussicht auf die ewige Belohnung nach vieljährigem Ringen? Die Leidenschaften sind mächtig, und ringsum locken die Versuchungen und Reize des Bösen. Das Gegenwärtige und Sinnliche wirkt heftig auf unsere verkehrten Neigungen, das Uebersinnliche und Zukünftige aber läßt unser Herz oft kalt. Entspräche es wohl Gottes Güte und Weisheit, den Menschen in den jahrelangen schweren

---

[1] Epistol. 22.

[2] Confess. l. I.: Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius.

[3] „Der Sturm der Leidenschaften hat mehr Menschenleben gekostet und mehr Länder verheert als Orkane, und ihre Flut hat mehr Städte weggespült als die des Wassers.“ Lange, Ueber Gemüthsbewegungen S. 2.

[4] Jac. 4, 1.

Kampf, den die sittliche Ordnung von ihm verlangt, hineinzustellen, ohne ihm ein gewisses natürliches, schon im Kampfe selbst wirksames Gegengewicht gegen das Böse zu schaffen? Konnte er ihm die größten irdischen Opfer und jahrelange Kämpfe auferlegen, ohne ihm irgend eine Rast und Stärkung im Kampfe selbst zu gewähren als nur allein die Hoffnung auf die Belohnung im Jenseits? Ein solches Gegengewicht konnte aber Gott nur dadurch schaffen, daß er mit der Beobachtung des Sittengesetzes mancherlei zeitliche Güter und mit der Uebertretung desselben mancherlei Uebel als naturgemäße Wirkung verband, mit anderen Worten: durch Bestimmung einer irdischen Sanction des Naturgesetzes.

Gewiß, ohne den Ausblick auf die Ewigkeit mit ihren Belohnungen und Strafen sind alle irdischen Güter eine ungenügende Stütze der sittlichen Ordnung. Dieser Ausblick muß sozusagen den Grundpfeiler des sittlichen Lebens bilden. Aber wer sieht nicht, daß es wenigstens höchst angemessen ist, wenn auch in diesem Leben schon ein gewisses Maß von Licht und Sonnenschein das Menschenherz erfreut und aufrichtet.

d) Eine Schwierigkeit drängt sich hier wie von selbst gegen die behauptete irdische Sanction auf. Ist es nicht eine Thatsache, daß man durch Schlechtigkeit und Betrügerei in der Welt oft viel weiter kommt als durch Tugend? Und ist nicht andererseits ebenso unzweifelhaft die Tugend mit Leiden und Uebeln aller Art heimgesucht? Allerdings; aber die Schlechtigkeit ist nicht ihrer Natur nach, sondern nur aus zufälligen äußeren Ursachen dem Menschen nützlich, während die Tugend ihrer Natur nach Gutes und nur aus zufälligen äußeren Ursachen Uebel im Gefolge hat. Würden allgemein die Menschen den Weg des Bösen betreten, so würde die menschliche Gesellschaft bald zu Grunde gehen. Das beweist zur Genüge, daß die Güter, die wir oft in den Händen der Bösen sehen, nicht auf Rechnung ihrer Schlechtigkeit zu schreiben, sondern auf andere Ursachen zurückzuführen sind, wie Geburt, Talent, fremde Gunst u. s. w. Uebrigens sind auch bei den Bösen die Güter oft die Wirkung gewisser natürlicher Tugenden, deren auch der schlechteste Mensch nicht völlig bar ist, während umgekehrt auch der Gute sich durch seine Fehler mancherlei Uebel zuzieht.

Damit man mit Grund eine irdische Sanction des Naturgesetzes annehmen könne, genügt, daß ihrer Natur nach die Tugenden viele Güter, die Laster viele Uebel im Gefolge haben. Daß die rein äußeren, bloß moralisch mit dem sittlichen Handeln verbundenen Güter, wie Reichthum, Macht und Ehre, sich nicht nach dem Verhältniß von Tugend und Laster vertheilen, kommt daher, weil diese Güter nicht allein vom sittlichen Wandel des Menschen, sondern von vielen anderen Ursachen abhangen. Sie sind vielfach bedingt von äußeren günstigen Umständen, rein natürlicher Begabung, Gunst oder Ungunst der Menschen. Die Gesundheit z. B. hängt nicht allein vom ordentlichen Leben des Menschen ab, sondern auch von der angeborenen Leibesbeschaffenheit, von äußeren Verhältnissen des Klimas, der Ernährung, der Arbeit, von Unglücksfällen u. s. w. Ganz verkehrt wäre es also, wollte man vom Stand der Gesundheit auf den der Tugend schließen. Trotzdem bleibt wahr, daß der sittliche Lebenswandel seiner Natur nach die Gesundheit fördert, das Laster sie untergräbt.

Mit der letztern Bemerkung läßt sich auch jene Schwierigkeit lösen, die von jeher zu den schwersten Problemen des menschlichen Lebens gehörte. Woher kommt es, daß die Guten nicht weniger, sondern eher mehr von zeitlichen Uebeln heimgesucht werden als die Bösen? Schon vor dreitausend Jahren drohte die Wahrnehmung des irdischen Glückes der Gottlosen und der Trübsale der Gerechten dem Propheten zum Stein des Anstoßes zu werden[1].

Doch wenn man von den Uebeln der Gerechten spricht, so darf man darunter nie jene Uebel verstehen, welche wesentlich Folgen des Bösen sind. Jene Uebel dagegen, die naturgemäß oder bloß moralisch sich aus dem Bösen ergeben, bleiben allerdings auch den Guten nicht erspart, aber sie sind nicht die naturgemäßen Folgen ihres Thuns, sondern die Wirkungen äußerer, vom sittlichen Handeln unabhängiger Ursachen — es sei denn, daß auch der Gute sich sittliche Fehltritte zu Schulden kommen läßt. Gleichwie die genannten irdischen Güter nicht bloß mit dem sittlich guten Verhalten des Menschen, sondern auch mit äußeren zufälligen Ursachen verbunden sind, so entspringen die entgegengesetzten Uebel nicht allein aus sittlicher Verkehrtheit, sondern auch aus anderen Ursachen, die nicht vom Willen des Menschen abhangen. Alle diese Ursachen unterstehen aber der Leitung der göttlichen Vorsehung. Gott ist eben nicht bloß Gesetzgeber, sondern auch Leiter und Lenker jedes einzelnen Menschen im besondern. Mag daher auch zuweilen vom reinen Standpunkte des Gesetzgebers eine andere Vertheilung der irdischen Uebel oder Güter angezeigt erscheinen, so wird man doch dieses Urtheil vielleicht ändern, sobald man die väterliche Vorsehung Gottes ins Auge faßt. Gott weiß besser als wir, was einem jeden zu seinem Heile frommt. Mancher würde vielleicht den Weg des Heiles verlieren, wenn ihm überall nur Lust und Freude lächelnd entgegenträte. Deshalb führt ihn Gott durch die harte Schule des Kreuzes. In der Hand der göttlichen Vorsehung sind also diese Uebel nicht Strafen, sondern Mittel zum ewigen Heile.

Um die ungleiche Vertheilung der zeitlichen Güter und Uebel noch besser zu verstehen, wollen wir sie nach ihrem Werth in Klassen eintheilen.

Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Werth aller irdischen Güter richtet sich nach dem Verhältniß und Zusammenhang, in dem sie zu diesem höchsten Gute stehen. Deshalb nimmt unter den irdischen Gütern die erste Rangstufe die Tugend ein, und was zum sittlich guten Lebenswandel mithilft. Dann folgt an zweiter Stelle die richtige Verfassung und Ordnung unserer Seelenkräfte, z. B. Klarheit und Schärfe des Verstandes und ähnliches. Die dritte Stelle nehmen die leiblichen Güter ein: Gesundheit, Kraft und langes Leben. Endlich kommen an vierter und letzter Stelle die äußeren Glücksgüter, die nur den Charakter von Mitteln für uns haben, wie Macht, Ansehen, Reichthum[2].

Wie muß sich nun Gott seiner Weisheit entsprechend bei Austheilung dieser irdischen Güter verhalten? Er muß vor allem denjenigen, die er liebt, zur Tugend verhelfen und von den übrigen Gütern ihnen so viel mittheilen oder entziehen, als zur Tugend und zum ewigen Heil ersprießlich ist. Nun sind aber die irdischen Güter nur zu oft Fallstricke des Bösen, Leiden

[1] Ps. 72. [2] S. Thom. Cont. Gent. III, 141.

und Trübsal dagegen die sichersten Führer zum Heil. Geht dem Menschen alles wohl, so vergißt er allzu leicht seine ewige Bestimmung und sucht sich in stolzem Selbstgenügen seinen Himmel auf Erden zu bauen. In Leid und Mißgeschick dagegen beugt er sich demüthig unter Gottes Hand, lernt beten, auf Gott vertrauen und richtet hoffend seinen Blick auf die ewigen Güter des Jenseits. Gar oft sind die Leiden nach dem schönen Ausdrucke eines Heiligen „Erbarmungen des Herrn".

2. Beweisen die besprochenen Schwierigkeiten nicht, daß es gar keine irdische Sanction gibt, so zeigen sie dagegen einleuchtend, daß diese irdische Sanction keine vollkommene und genügende ist. Blicken wir einmal auf diejenigen, welche das Naturgesetz verachten. Welche Strafen werden ihnen für ihre Frevel zu theil? Gewiß, ihre Neigung zum Bösen wird stärker, den wahren Frieden des Herzens werden sie nie dauernd besitzen. Im übrigen aber geht ihnen alles scheinbar wohl: Gesundheit, Reichthum, Ehren, kurz alles, was die Welt zu bieten vermag, steht ihnen zu Gebote. Und was bedeuten schließlich selbst die Gewissensbisse, wenn man voraussetzen wollte, die Sanction des Naturgesetzes sei mit diesem Leben abgeschlossen? Was sehen wir dagegen auf seiten der Tugendhaften? Wie oft ist ihr Leben eine Kette von Leiden, Trübsal und Verfolgungen aller Art! Während der Gewissenlose triumphirt und sich der Ungerechtigkeit rühmt, wird der Unschuldige mit Füßen getreten. Während der wollüstige Heinrich VIII. auf dem Throne allen Lüsten fröhnt und schließlich ungestört in seinem Bette stirbt, seufzen Hunderte von Unschuldigen in den Kerkern, aus denen sie erst das Schafott befreit. Dieses Bild wiederholt sich auf jeder Seite der Weltgeschichte. Sollte es wirklich für diese Ruchlosen, die auf Erden allen Strafen entgingen, keine Strafen im Jenseits geben? Und sollten die Guten, die um der Gerechtigkeit willen hienieden ein Leben der Trübsal und Verfolgung führten, keinen andern Lohn für ihre Tugend erhalten als die Armuth, Zurücksetzung, Verfolgung und Schmach, die sie vielleicht bis zum Tode am Kreuze erlitten? Wer das annehmen wollte, müßte die Tugend für eine Thorheit erklären und denjenigen glücklich preisen, der, unbekümmert um die sittliche Ordnung, möglichst viel von den Erdengütern an sich zu reißen versteht. Eine solche Auffassung wäre auch eine Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit. Würde Gott nicht aufhören, gerecht zu sein, wenn er erlauben könnte, daß den Verächtern seiner Gesetze weniger Uebel zu theil würden als denjenigen, die sich in seinem Dienste abmühten?

Ohne Ergänzung im Jenseits wäre ferner die irdische Sanction völlig ungenügend. Gar oft muß man seiner Pflicht die größten irdischen Vortheile, ja selbst das Leben opfern. Man denke an den ägyptischen Joseph im Hause Putiphars, an die keusche Susanna, an den greisen Eleazarus und die Maccabäer, die mit dem Tode ihr treues Festhalten am Gesetze büßen. Mit einem Wort hätte Thomas Morus sich aus Kerker und Banden befreien und alle seine Ehrenstellen wieder erlangen können. Wenn es keine Sanction im Jenseits gibt, was hätte dann all die christlichen Martyrer abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren und so ihr Leben zu retten? Etwa die Unschönheit der That? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ? Oder die Wahrung der eigenen Würde? Oder die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder den Gewissensbissen? Ich glaube, jeder Unbefangene fühlt die

Armseligkeit solcher Beweggründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wo die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt. Man wähne nicht, daß solche Fälle so selten seien. Wie oft kann Meineid, Verleumdung, Betrug, Mord vor Armuth, Schande oder Tod bewahren! Man denke ferner an den Arzt, den Priester, den Soldaten im Krieg, denen die Pflichttreue nicht selten die sichere Todesgefahr bringt. Uebrigens kostet auch außerhalb solcher Fälle die Uebung der Tugend einen beständigen, beschwerlichen Kampf, dessen Mühen keineswegs durch die irdischen Vortheile der Tugend aufgewogen werden, und wie die Menschen nun einmal sind, würden die wenigsten diesen Kampf ernstlich aufnehmen, wenn mit dem Tode alles zu Ende wäre.

Daß übrigens die vollkommene Sanction dem ewigen Leben vorbehalten ist, ergibt sich auch aus der Eigenschaft dieses Lebens als einer Vorbereitung auf das Jenseits. Denn die Krone des Lebens ist an die Beobachtung der sittlichen Ordnung hienieden auf Erden als Bedingung geknüpft (323, 3).

§ 4.

Nähere Bestimmung der vollkommenen Sanction im Jenseits.

Worin besteht die vollkommene Sanction, die des Menschen im jenseitigen Leben wartet?

1. Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf den Ausgangspunkt unserer ethischen Untersuchungen zurück. Es ist die Bestimmung des Menschen auf Erden, durch Einhaltung der sittlichen Ordnung sich Gott zu unterwerfen, ihm als seinem höchsten Herrn zu huldigen. An die Erfüllung dieser Bedingung ist die Verheißung der vollkommenen Glückseligkeit geknüpft. Diese Glückseligkeit ist also der für die Beobachtung des Sittengesetzes in Aussicht gestellte Lohn, der Verlust derselben die den Bösen angedrohte Strafe. In des Menschen Hand ist die Wahl gelegt, ob er hienieden Gottes Gesetz beobachten und dadurch in das ewige Leben eingehen oder aber mit Verachtung der göttlichen Gebote seinen bösen Begierden dienen und so der Seligkeit verlustig gehen will.

2. Aber ist die Sanction im Jenseits eine ewige, nie endende? In Bezug auf die Belohnung kann an der Ewigkeit der Dauer kein Zweifel sein. Eine vollkommene Glückseligkeit, deren Verlust man fürchten muß, ist ein innerer Widerspruch. Die ewige Dauer gehört zum Wesen der vollkommenen Glückseligkeit (78).

Nicht minder muß auch die Strafe, d. h. der Verlust der vollkommenen Glückseligkeit als eine ewige gedacht werden. Wenigstens läßt schon die bloße Vernunft als äußerst angemessen erscheinen, was der christliche Glaube über die Ewigkeit der Höllenstrafen lehrt.

Der Mensch muß oft der sittlichen Ordnung alle seine irdischen Vortheile — das Leben nicht ausgenommen — opfern. Was kann nun im Stande sein, ihn in allen Kämpfen, trotz aller Opfer, auf der Bahn des Guten zu erhalten? Nur der Gedanke, daß es sich um eine Ewigkeit handelt, daß die ewige Glückseligkeit, einmal verloren beim Austritt aus diesem Leben, unwiederbringlich verloren ist.

Denken wir uns nur den Menschen mitten im Kampf mit den tobenden Leidenschaften, wenn Zorn, Haß, Liebe, Verzweiflung wild im Herzen stürmen, wenn Ehre, Vermögen, Leben theurer Angehöriger oder das eigene auf dem Spiele stehen, wenn alles zum Bösen mit blinder Gewalt hinzieht, würde wohl der Gedanke ihn genügend vom Bösen abschrecken: Du wirst dafür im Jenseits auf lange Zeit gestraft werden, jedoch nicht ewig? Die Verluste und Strafen des Jenseits machen schon an und für sich schwachen Eindruck auf den sinnlichen Menschen. Wenn er sich nun der tröstenden Hoffnung hingeben könnte, daß auch für ihn trotz aller Sünden und Frevel die Stunde der Erlösung, ja sogar die Stunde ewiger Belohnung schlagen werde, hätte er dann wohl einen genügenden sittlichen Halt in allen Versuchungen und Stürmen? Wenn selbst die feste Ueberzeugung von der Ewigkeit der Strafen sich oft ohnmächtig erweist gegen die Verlockung des Bösen, was würde aus der sittlichen Ordnung werden, wenn auch der Verächter derselben sich mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit trösten könnte![1]

Die sittliche Ordnung wird auch nur dann eine wirksame Stütze haben, wenn der Mensch sich sagen muß: Mit diesem Leben ist die Zeit der Vorbereitung und Prüfung, die Zeit des Verdienstes vorüber. In der That, wenn die Menschen hoffen könnten, es werde ihnen gestattet sein, nach dem Tode das hier auf Erden Versäumte nachzuholen, würden wohl die allerwenigsten hienieden sich ernstlich um die Aufgabe kümmern, um derentwillen sie Gott auf diese Erde gesetzt. Wir betrachten es deshalb als eine Forderung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit, daß mit dem Tode die Zeit der Aussaat und des Verdienstes endgiltig abgeschlossen sei.

Der Tod entscheidet also unabänderlich über des Menschen Loos in der Ewigkeit. Wer als Feind Gottes aus dieser Welt scheidet, wird keine Gelegenheit mehr finden, durch Buße den erzürnten Richter zu versöhnen und sich den Himmel zu verdienen. Wo der Baum hinfällt, bleibt er liegen.

Aber muß denn die Strafe nicht an erster Stelle auf die Besserung des Verbrechers abzielen? und wie kann die Strafe diesen Zweck erreichen, wenn sie ewig dauert? Der erste Zweck der öffentlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen. Den Mörder tödtet man nicht, um ihn zu bessern. Ja, wer annehmen wollte, der erste Zweck der Strafe sei die Besserung des Schuldigen, müßte die Bestrafung eines gemeingefährlichen, unverbesserlichen Bösewichts für unnütz und ungerecht halten.

Der erste Zweck der Strafe in einem Gemeinwesen ist das öffentliche Wohl, und der erste Zweck der von Gott verhängten Strafe ist die Erzwingung oder Wiederherstellung der sittlichen Ordnung, in der des Schöpfers Verherrlichung liegt. Gott muß seine Verherrlichung durch die vernünftigen Geschöpfe unbedingt wollen. Diese Verherrlichung besteht aber in der sittlichen Ordnung oder in der Huldigung und Unter-

[1] Sehr schön sagt der hl. Hieronymus (In Ionam c. 3): „Denke dir Jahre so viele du willst und verdoppele die Zeiten, häufe Zeiträume auf Zeiträume für die Qualen: ist schließlich das Ende aller gleich, so wird alles Vergangene für nichts geachtet. Denn wir kümmern uns nicht um das, was wir einst gewesen sind, sondern um das, was wir ewig sein werden." „Non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus."

werfung der vernünftigen Wesen unter ihren Schöpfer und Herrn. Er muß diese Unterwerfung und Anerkennung auf irgend eine Weise unbedingt wollen. Leisten sie diese Huldigung hier auf Erden frei, so verwandelt sie sich im Jenseits in den beseligenden Besitz des höchsten Gutes; verweigern sie aber hienieden dieselbe, so werden sie einst gezwungen sich beugen und von Gottes unendlicher Vollkommenheit Zeugniß ablegen müssen. Gott würde aufhören weise zu sein, wenn er den höchsten Weltzweck durch den bösen Willen seiner Geschöpfe vereiteln ließe.

Besteht denn, so pflegt man noch einzuwenden, nicht ein völliges Mißverhältniß zwischen der ewigen Strafe und einem Vergehen, welches vielleicht in wenigen Augenblicken begangen wird? Allerdings, wenn man bloß auf die Zeit Rücksicht nimmt; anders gestaltet sich jedoch das Urtheil, sobald man die Größe der Schuld ins Auge faßt.

Bei keinem Richterstuhl wird bloß auf die Zeit Rücksicht genommen und die Größe und Dauer der Strafe nach der Dauer des Verbrechens bemessen. Der Mord ist vielleicht das Werk weniger Augenblicke. Wird er deshalb nur kurze Zeit bestraft? In allen Culturstaaten wird er wenigstens mit lebenslänglicher Haft geahndet, in den meisten sogar mit dem Tode, der ja auch in gewissem Sinne eine ewige Strafe ist, weil er den Verbrecher für immer aus der menschlichen Gesellschaft ausscheidet.

Richtet man dagegen seinen Blick auf die Größe der Schuld, so übersteigt die ewige Strafe keineswegs das Maß dessen, was der Sünde gebührt. Ja, von diesem Standpunkt erscheint die Ewigkeit der Strafe eher als eine Forderung der unendlichen Gerechtigkeit.

Sünde ist die Uebertretung eines göttlichen Gebotes, mithin eine wenigstens virtuelle Verachtung der göttlichen Autorität, eine Beleidigung des Unendlichen. Darin liegt aber eine in gewissem Sinne unendliche Bosheit. Je größer die Majestät des Beleidigten, um so größer ist auch die Beleidigung. Ist der Abstand zwischen dem Beleidiger und dem Beleidigten unendlich, so wird auch die Beleidigung in gewisser Beziehung unendlich, d. h. so groß, daß kein reines Geschöpf für dieselbe vollkommen genug zu thun, dieselbe vollkommen zu sühnen vermag. Denn alle guten Werke des Geschöpfes, möchten sie auch noch so lange fortgesetzt werden, behalten immer einen nach allen Richtungen hin endlichen Werth, vermögen also nie die unermeßliche Schuld zu tilgen, welche dasselbe durch die Sünde auf sich geladen. Wenn ein Bettler einen König gröblich beschimpft hat, so wird diese Unthat durch bloße Abbitte und Ehrenbezeugungen des Bettlers keineswegs genügend gesühnt. Um wie viel mehr gilt dieses von den Beleidigungen, die das Geschöpf seinem Schöpfer und Herrn, der Erdenwurm der unendlichen Majestät zufügt!

Welche Strafe verdienen nun solche Vergehen, die durch keine, auch noch so lange fortgesetzten guten Werke des Geschöpfes vollkommen gesühnt werden können? Eine solche, die sich über jeden endlichen Zeitraum hinaus erstreckt, also ewig dauert. Man denke sich jeden beliebigen Zeitraum, immer wird es wahr bleiben, daß die Sünde noch nicht vollkommen ihre gebührende Strafe gefunden, mithin den Anforderungen der strafenden Gerechtigkeit noch nicht Genüge geschehen ist[1].

---

[1] Lessius, De divinis perfect. l. 13. n. 187.

Wollen wir die Ewigkeit der Sündenstrafen begreifen, so müssen wir
en beständig vor Augen behalten, was es heißt, daß der armselige Erden=
urm sich gegen seinen Schöpfer, das Nichts gegen die unendliche Majestät
ottes auflehne!

Ist aber Gott nicht unendlich gut? Widerspricht es nicht seiner unend=
jen Barmherzigkeit, seine Geschöpfe ewig zu strafen? Freilich ist Gott
endlich barmherzig, aber auch unendlich gerecht, weise und heilig. Gerechtig=
t und Barmherzigkeit stehen zugleich an seinem Herrscherthrone. Seine Güte
ın seinen übrigen Vollkommenheiten nie widersprechen und in schwächliche
ıchgiebigkeit ausarten. Mit Recht würden wir einen Herrscher tadeln, der
s Güte seine weisen Gesetze mit Füßen treten und seine Autorität mißachten
ße. Würde nicht auch Gott unweise sein, wenn er nicht das Mittel ge=
uchte, das nothwendig ist, um seinen Gesetzen Achtung zu verschaffen und
e geschaffenen Wesen ihrem höchsten Herrn dienstbar zu machen? Dieses
ittel ist aber die ewige Sanction im Jenseits. Hienieden zeigt der Allmäch=
e seine Güte und Langmuth. Wer die Vaterhand Gottes von sich weist,
rd im Jenseits in die Hände des gerechten Richters gerathen.

Viertes Kapitel.

Eigenschaften des Naturgesetzes.

Dasein, Wesen, Verpflichtung und Sanction des Naturgesetzes haben uns
her beschäftigt. Es bleiben uns noch einige Eigenschaften desselben zu
rachten, deren Erkenntniß zu seinem vollen Verständniß wichtig ist. Diese
genschaften sind: die Einheit, Allgemeinheit und Unveränderlich=
it des Naturgesetzes.

§ 1.

Einheit des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz enthält viele Vorschriften, wie z. B.: Du sollst nicht
ten, stehlen, ehebrechen, du sollst Vater und Mutter ehren. Diese Gebote
ıen schon insofern eine Einheit unter sich, als sie alle unmittelbar von dem=
ıen göttlichen Gesetzgeber ausgehen. Sie haben ferner alle denselben
veck, nämlich die richtige Ordnung des menschlichen Verhaltens. Weiterhin
ımen sie alle darin überein, daß sie sämmtlich das von Natur aus Gute
) Böse zum Gegenstande haben. Doch nicht von dieser Einheit sprechen
r hier. Wir wollen vielmehr wissen, ob es ein einzelnes allgemeines
bot gebe, welches alle anderen natürlichen Sittengebote zusammenfasse oder
sich begreife, so daß sie sich alle auf dieses eine Gebot zurückführen und
h aus demselben herleiten lassen. Oder um denselben Gedanken in der
rache der Schule auszudrücken, es fragt sich, ob es unter den sittlichen Ge=
ten eines gebe, welches sowohl letztes Reductionprincip als erstes De=
ctionprincip aller übrigen Vorschriften des Naturgesetzes sei.

Ist diese Frage zu bejahen, so haben die natürlichen Sittengebote eine
nere Einheit im strengen Sinne des Wortes, weil sich in allen ein ge=

meinsames Element wiederfindet, das sie untereinander verbindet und welches in seiner abstractesten Fassung in dem obersten Deductivprincip, in seinen concreten Anwendungen und Modificationen in den hergeleiteten Principien ausgedrückt ist, gleichwie dasselbe Licht je nach der verschiedenen Strahlenbrechung in verschiedene Farben zerlegt wird. Daraus erklärt sich dann auch, warum man bald in der Einzahl vom Naturgesetz, bald in der Mehrzahl von natürlichen Sittengesetzen redet.

2. Wir behaupten nun, es gebe ein solches oberstes natürliches Sittengebot, auf welches sich alle anderen zurückführen und aus dem sie sich herleiten lassen. Dieses Sittengebot lautet: Du sollst die dem vernünftigen Menschen geziemende Ordnung einhalten.

Man kann dasselbe auch mit dem hl. Thomas in folgende Fassung bringen: „Thue das Gute und meide das Böse." [1] Dem Sinne nach fällt dieses Gebot mit dem vorigen zusammen. Denn es bedeutet soviel als: Du sollst alles Böse meiden und das sittlich Gute, d. h. das dem Menschen als vernünftigem Wesen Geziemende thun, soweit es nothwendig ist, damit du als Mensch wohlgeordnet oder gut seiest.

3. Der Beweis für unsere Behauptung läßt sich aus dem über die Norm des sittlich Guten Gesagten herleiten. Das Wesen des sittlich Guten besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der vernünftigen Natur des Menschen als solcher. Da nun die natürlichen Sittengebote darin übereinkommen, daß sie alles dem Menschen als Menschen Ungeziemende verbieten oder das ihm Geziemende, soweit es zur richtigen Ordnung nothwendig ist, gebieten, so können sie alle auf das genannte Gebot zurückgeführt werden.

Wenn ich z. B. frage: Ist es erlaubt, dem Nebenmenschen heimlich sein Eigenthum wegzunehmen? so lautet die Antwort: Nein, denn das ist Diebstahl, und das Naturgesetz gebietet: Du sollst nicht stehlen. Frage ich weiter: Warum ist es verboten zu stehlen? so erhalte ich die Antwort: Weil ein geordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich wäre, wenn jeder dem andern das Seinige gegen seinen Willen wegnehmen dürfte. Es ist aber eine Forderung des Naturgesetzes, alles zu vermeiden, was mit einem geordneten Zusammenleben der Menschen unvereinbar ist. Nun kann ich noch weiter fragen: Warum ist es ein Gebot des Naturgesetzes, alles zu meiden, was mit dem Zusammenleben unverträglich ist? Jetzt muß ich endlich antworten: Weil dieses dem Menschen, der seiner Natur nach ein sociales Wesen ist, widerspricht oder böse (ungeziemend) ist und das Naturgesetz fordert, man solle das Böse meiden. Will ich noch weiter fragen: Warum soll ich das Gute thun und das Böse meiden, so läßt sich auf diese Frage mit keinem weitern und allgemeinern Gesetze antworten. Das angeführte Gesetz läßt sich nicht mehr durch ein anderes Gesetz begründen oder auf ein anderes zurückführen, welches einen noch allgemeinern, tiefern Grund enthielte. Ich kann zwar auch für dieses oberste Sittengebot die (metaphysischen) Gründe angeben, aber mich nicht mehr auf ein Sittengebot berufen, um es zu begründen.

Was wir hier an einem Beispiel in Bezug auf die Pflichten gegen den Nächsten gezeigt, ließe sich in gleicher Weise an den Pflichten des Menschen

[1] S. theol. 1. 2. q. 94 a. 2.

legen Gott und gegen sich selbst darthun. Immer kommt man auf dem Wege der Analyse zuletzt zu dem obengenannten Sittengebot als dem gemeinsamen, etzten Grund aller Vorschriften. Mit Recht wird es also das letzte Reductionprincip in der sittlichen Ordnung genannt.

Es ist aber auch das erste Deductionprincip, aus dem sich alle Vorchriften des natürlichen Sittengesetzes herleiten lassen. Es schreibt alles vor, das nothwendig ist, damit der Mensch nach allen seinen Beziehungen zu sich nd anderen so geordnet sei, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geemt. Um zu wissen, was das Naturgesetz von ihm verlange, braucht sich eshalb jeder nur in den verschiedenen Lagen seines Lebens zu fragen, was iese Ordnung von ihm erheische. Wir haben dieses schon früher bei Erärung der sittlichen Norm gezeigt (224). Der Unterschied zwischen dem obersten Moralprincip und dem obersten Sittengebot besteht bloß darin, daß nur das letzre gebietet oder eine Verpflichtung ausdrückt, und daß dasselbe einen eringern Umfang hat als das erstere, indem es nicht alles Gute umfaßt oder orschreibt, sondern bloß, was zur richtigen Ordnung nothwendig ist.

4. Die Moralphilosophie unterscheidet sich also in Bezug auf die innere inheit nicht unwesentlich von den übrigen Theilen der Philosophie. Sie lein hat ein eigentliches oberstes Deductionprincip, in dem alle sittlichen orschriften so enthalten sind, daß sie sich aus ihm an der Hand der Erhrung herleiten lassen. Dies ist bei keiner andern philosophischen Disciplin r Fall. Die Metaphysik z. B. hat wohl ein Reductionprincip, auf das sich le übrigen als ihren letzten Grund zurückführen lassen, aber sie kann ihre ätze nicht aus irgend einem allgemeinen Princip herleiten. Die Ethik dagen hat ein solches Deductionprincip. Sie muß freilich theils auf dem Wege r Erfahrung, theils auf speculativem Wege dieses oberste Princip auffinden nd beweisen, aber ist es einmal festgestellt, so wird es zu einer unerschöpfhen Quelle von Schlußfolgerungen. Der erste allgemeine Theil der Ethik, r es mit der Auffindung und Darlegung des obersten Deductionprincips zu un hat, ist also analytisch, während der zweite synthetisch sein wird. elbstverständlich wird trotz des Deductionprincips die Erfahrung nicht überüssig. Wenn auch im allgemeinen feststeht, daß wir nach allen Richtungen e sittliche Ordnung einhalten sollen, so können wir doch nur auf Grund der rfahrung bestimmen, was im einzelnen dieser Ordnung entspricht.

5. Verschieden von der eben beantworteten ist die Frage, ob das von uns ifgestellte oberste sittliche Gebot des Naturgesetzes auch der Zeit nach am rühesten vom Menschen erkannt werde, wenn er zum Gebrauche der Verinft gelangt. Auch diese Frage glauben wir bejahen zu müssen.

Der erste Begriff, den der Verstand sich bildet, ist der des Seins (Ding, was). Dieser Begriff ist in allen anderen Begriffen enthalten und liegt allen i Grunde. Deshalb ist auch das erste Denkprincip jenes, das sich unmittelbar if den Begriff des Seins gründet, nämlich daß Sein und Nichtsein sich aushließen und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann.

Gleichwie aber in Bezug auf die Erkenntniß überhaupt der Begriff des Seienden der erste Begriff ist, so ist in Bezug auf die praktische Vernunft er erste Begriff der des Guten. Denn alles Wollen ist auf ein Gut geichtet. Der Begriff des Guten ist der allgemeinste und grundlegendste in der

praktischen Ordnung. Deshalb muß auch das erste Princip der praktischen Vernunft sich unmittelbar auf den Begriff des Guten gründen. Es kann also kein anderes sein als das von uns aufgestellte: „Thue das Gute und meide das Böse.“[1] Dieses ist sachlich gleichbedeutend mit dem andern: „Beobachte die dir geziemende rechte Ordnung.“ Die erstere Form ist aber wohl diejenige, unter der zuerst die praktische Vernunft unbewußt urtheilt.

Die Erfahrung scheint unsere Ansicht zu unterstützen. Gleichwie das Kind beim Erwachen der Vernunft zuerst alle Gegenstände mit den allgemeinsten Ausdrücken: „Ding“, „etwas“, bezeichnet und dadurch zu erkennen gibt, daß diese allgemeinsten Begriffe die ersten sind, die es besitzt: so ist auch der allgemeinste Begriff des Guten und Bösen der erste Begriff, von dem die praktische Vernunft in ihren Urtheilen ausgeht. Solange die Vernunft im Kinde noch schlummert und es nur von sinnlicher Erkenntniß geleitet wird, fragt es bloß nach dem sinnlich Guten und Schlechten, d. h. nach dem Angenehmen und Unangenehmen. Auf dieser Entwicklungsstufe sind Lust und Schmerz seine einzigen Triebfedern. Sobald aber die Vernunft erwacht, bildet es einen allgemeinen Begriff von Gut und Schlecht und gelangt so allmählich zu dem Begriff dessen, was ihm als Menschen im Unterschied zum Thier gut oder böse, geziemend oder ungeziemend ist, und urtheilt — anfänglich gewissermaßen instinctiv — das Gute sei zu thun und das Böse zu meiden. Von diesem Grundsatz aus gelangt es stufenweise sowohl durch eigenes Nachdenken als durch fremde Belehrung zur volleren Erkenntniß seiner Pflichten.

§ 2.

Allgemeingiltigkeit des Naturgesetzes. Allgemeine Moral.

Hat das Naturgesetz nur Giltigkeit für bestimmte Kreise von Menschen und bestimmte Verhältnisse, oder gilt es für alle Menschen und alle Verhältnisse ohne Ausnahme? Die Beweise, die wir oben (291) für das Dasein des Naturgesetzes vorgebracht, thun auch die Allgemeingiltigkeit desselben dar. Sie beweisen für alle Menschen in allen Lagen. Wir müssen aber diese Eigenschaft noch näher betrachten, um irrigen Auffassungen vorzubeugen.

Das Naturgesetz ist, wie wir gezeigt, sozusagen die nothwendige Ausstattung oder Aussteuer der menschlichen Natur und wird durch das natürliche Licht der Vernunft den Menschen kundgethan. Deshalb ist das Gebiet seiner Giltigkeit so allgemein als das Gebiet der menschlichen Natur selbst. Es verpflichtet mich nicht aus dem Grunde, weil ich ein Deutscher oder ein Engländer, ein Asiate oder Amerikaner, ein Gelehrter oder ein Bauer, reich oder arm, sondern weil ich Mensch bin. Die Vernunft befiehlt mir, daß ich als Mensch die mir geziemende Ordnung einhalte und zwar unbedingt, d. h. nicht bloß heute oder morgen, hier oder an einem andern Orte, sondern immer und überall. Es ist deshalb keine Lage denkbar, in welcher das Naturgesetz den Menschen nicht verpflichtete. Der Politiker und Staatsmann ist ebenso an das Naturgesetz gebunden als der Privatmann; der Künstler und Literat ebenso als der ungelehrteste Bauer und Handlanger; der Culturmensch ebenso als der Wilde Australiens und Amerika's, und zwar aus dem ein-

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 94 a. 2.

fachen Grunde, weil sie alle gleichmäßig vernünftige Menschen sind. Man hat schon die Moral, d. h. die Gebote des Naturgesetzes auf das Privatleben beschränken und für den Politiker, den Künstler eine eigene Moral aufstellen wollen. Eine solche Einschränkung ist unhaltbar.

Wir können das Gesagte noch von einer andern Seite beleuchten. Das Naturgesetz gebietet oder verbietet das seiner Natur nach Gute oder Böse und mithin allgemein. Die Lüge, der Meineid, der Betrug sind nicht deshalb verboten, weil derjenige, der sich dieselben zu Schulden kommen läßt, ein Franzose oder ein Amerikaner oder ein Gelehrter oder ein Künstler oder sonst etwas ist, sondern weil diese Handlungen ihrer Natur nach verwerflich sind. Das Verbot trifft sozusagen die Handlung selbst und begleitet sie immer und überall. Wo immer jemand einen Meineid oder einen Betrug begehen will, tritt ihm das Naturgesetz mit seinem Verbote entgegen.

Hierdurch gewinnt das früher (136) über die allgemeine Moral Gesagte neues Licht. Die allgemeine Moral ist nichts weiter als das allgemein giltige Naturgesetz. Wer das Dasein einer allgemeinen Moral läugnet, muß auch das Naturgesetz läugnen, und wer das Naturgesetz läugnet, muß auch die allgemeine Moral läugnen. Wer umgekehrt die allgemeine Moral annimmt, muß nothwendig das Naturgesetz annehmen. Denn eine zu allen Zeiten und an allen Orten giltige Moral läßt sich nur erklären aus der Natur des Menschen, die allein immer und überall dieselbe bleibt. Diese Moral setzt auch nothwendig einen Gesetzgeber voraus, der nicht bloß über diesen und jenen Menschen, sondern über die menschliche Natur selbst Herrschergewalt besitzt. Dieser kann kein anderer sein als Gott selbst. Man sieht deshalb wohl ein, warum derjenige, der an den persönlichen Gott nicht glauben will, fast nothwendig die allgemeine Moral bestreitet.

§ 3.

Promulgation des Naturgesetzes.

I. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen immer und überall. Ein Gesetz verpflichtet aber nur unter Voraussetzung der genügenden Promulgation, und da das Naturgesetz durch die natürliche Vernunft promulgirt wird, so fragt sich: hat Gott das Naturgesetz durch das natürliche Licht der Vernunft in der Weise kundgethan, daß es allen Menschen irgendwie, wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen bekannt ist und als Richtschnur ihres Verhaltens dienen kann?

Selbstverständlich ist nur von solchen Menschen die Rede, welche den vollen Vernunftgebrauch haben und in den gewöhnlichen gesellschaftlichen Bedingungen aufgewachsen sind. Kinder, Irrsinnige und Blödsinnige kommen also nicht in Betracht; ebenso wenig Menschen, die völlig außerhalb jedes menschlichen Verkehrs aufgewachsen sind (Kaspar Hauser). Als sociales Wesen kann sich der Mensch nur innerhalb der Gesellschaft und mit Hilfe fremder Belehrung normal entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu lösen, müssen wir mehrere Arten von Geboten im natürlichen Sittengesetz unterscheiden.

a) Die erste Art umfaßt die allgemeinsten Sittenvorschriften, welche sich auf keinen Gegenstand im besondern beziehen, sondern nur in ganz all-

gemeinen Umrissen das Verhalten des Menschen regeln. Derartige Vorschriften sind: Man soll das Gute thun und das Böse meiden; man soll leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt; man soll die rechte, dem Menschen als vernünftigem Wesen zukommende Ordnung einhalten; was man nicht gern von anderen erduldet, soll man auch selbst anderen nicht zufügen u. dgl.

b) Zur zweiten Art gehören jene Sittengebote, die sich durch Schlußfolgerung aus den Geboten der ersten Klasse unmittelbar ergeben, sobald diese letzteren auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, zu seinen Nebenmenschen, zu sich selbst ganz allgemein angewendet werden. Solche Gebote sind: Du sollst Gott verehren; du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst jedem das Seinige geben und niemand Unrecht zufügen; du sollst die Mäßigkeit beobachten. Diese Sittengebote sind nicht mehr so allgemein und unbestimmt wie die der ersten Art, sondern gehen schon auf ein bestimmtes Verhältniß des Menschen, wenn auch bloß im allgemeinen [1].

c) Die dritte Art begreift jene Vorschriften, die sich aus den beiden ersten Arten durch einleuchtende Folgerung unmittelbar ergeben, sobald man sie auf bestimmte Handlungen anwendet. Die Gebote dieser dritten Art haben also schon bestimmte Arten von Handlungen zum Gegenstand, während die der zweiten Art sich bloß mit dem Verhalten des Menschen in bestimmten Verhältnissen befassen. Gebote dieser Art sind: Du sollst nicht tödten, ehebrechen, verleumden, falsches Zeugniß ablegen; du sollst eingegangene Verträge halten; du sollst Gott allein anbeten, seinen Namen nicht eitel nennen. Die Gebote des Dekalogs gehören zu dieser dritten Klasse von Geboten, mit Ausnahme des vierten Gebotes (Du sollst Vater und Mutter ehren), das in seiner allgemeinen Fassung zur zweiten Art gehört.

d) Als Sittengebote der vierten Art sind alle weiteren Vorschriften anzusehen, die aus den genannten durch nicht völlig von selbst einleuchtende Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Diese Gebote gehen schon viel mehr in das Einzelne und beziehen sich auf concrete Verhältnisse oder Handlungen, zu deren Beurtheilung es tiefern Nachdenkens und größerer Umsicht bedarf. Derartige Gebote sind: die völlige Unauflöslichkeit der Ehe, die Unerlaubtheit jeder Privatrache u. dgl.

II. 1. In Bezug auf die Sittengebote der ersten Art kann kein Mensch in völliger Unwissenheit leben, auch nicht in unverschuldeter.

Das beweist vor allem die Thatsache, daß es kein noch so verkommenes Volk gibt, welches nicht die Begriffe von Gut und Bös besäße und erkännte, daß man das Gute thun, das Böse meiden, daß man sich nicht wie ein vernunftloses Thier betragen solle u. a. [2]

Die allgemeinsten sittlichen Grundsätze sind auch so einleuchtend, daß sie sich von selbst dem Auge des Geistes mit voller Klarheit aufdrängen. Wie es keinen Menschen gibt, der nicht einsieht, daß dieselbe Sache nicht zugleich

---

[1] Der hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 94 a. 4 et 6) scheint die beiden genannten Arten von Sittengeboten nur als eine Art zu betrachten und unter dem gemeinschaftlichen Namen praecepta prima et communissima zusammenzufassen.

[2] Man sehe den Anhang.

unter derselben Rücksicht sein und nicht sein kann, daß das Ganze
ßer sein muß als ein Theil desselben: so gibt es auch keinen Menschen,
nicht einsähe, daß man das Gute thun und das Böse meiden, daß man
nicht unvernünftig betragen solle. Auch der allerverkommenste Mensch
d sein Betragen verurtheilen, wenn man ihm die Ueberzeugung beibringt,
selbe sei unvernünftig. Er hat also das Bewußtsein, man solle sich ver-
ftig betragen. Es mag sein, daß er den Leidenschaften zuliebe sich über
: Ueberzeugung hinwegsetzt, aber sie wird dennoch bestehen bleiben und sein
nehmen als verwerflich verurtheilen.

Gott, der allweise Schöpfer und Ordner der Dinge, konnte auch den
nschen nicht auf die Erde setzen, ohne ihm einen Kompaß für seine Pilger-
rt mitzugeben. Dieser nothwendige Kompaß sind aber die allgemeinsten
lichen Grundsätze, welche in groben Umrissen das ganze Sittengesetz ent-
ten. Sie mußten also in einer Weise dem Menschen ins Herz geschrieben
den, daß sie weder durch die Stürme der Leidenschaften, noch durch den
chsel der Zeiten und Länder daraus vertilgt werden konnten. Denn wären
nal alle sittlichen Grundsätze aus dem Menschenherzen verschwunden, wie
e der Mensch sich noch auf Erden zurecht finden? Wie sollte er wieder
ittlichen Grundsätzen gelangen? Er gliche einem Blinden, der die Farben
t mehr unterscheiden kann, weil er die Sehkraft verloren. Beständige
ht auf sittlichem Gebiete wäre sein Loos. Damit würde auch Gott des
ckes verlustig gehen, um dessentwillen er den Menschen auf die Erde ge-
hat.

Es gibt also keinen noch so verlassenen, unwissenden, verwahrlosten Men-
ı innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der nicht noch einen schwachen
erschein des ewigen Gesetzes in seinem Geiste besäße, einen matten Strahl
göttlichen Lichtes, mit dessen Hilfe der redlich Ringende sich aus den dunklen
gängen des Irrthums an das Tageslicht der Wahrheit emporarbeiten und
Weg zum Vaterhause finden könnte.

2. Aus den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen folgen die *sittlichen*
etze der zweiten Art mit unmittelbarer Evidenz, *wenigstens in-*
eit die Verhältnisse bekannt sind, auf welche sie sich beziehen.
n es einleuchtend ist, daß der Mensch vernünftig leben solle, so folgt un-
elbar, daß er kein Unrecht thun, jedem das Seinige geben, Gott verehren,
Eltern achten und lieben, mäßig leben solle. Diese Grundsätze folgen so
ittelbar aus den Principien der ersten Art, daß sie ebenso wenig als diese
kannt bleiben können. Auch halten sie sich noch so im allgemeinen, daß
us sich unmittelbar dem Menschen keine Schwierigkeit bereiten und des-
den sophistischen Einwendungen, die aus dem Herzen kommen, wenig aus-
t sind.

In Wirklichkeit sind diese Grundsätze nie unbekannt gewesen. Die That-
n, welche das Gegentheil beweisen sollen, sprechen genauer besehen eher zu
sten unserer Behauptung. Wenn z. B. gewisse Völkerstämme die altern-
Eltern tödten, so hat man daraus mit Unrecht gefolgert, das Gebot der
desliebe sei ihnen unbekannt gewesen. Fast regelmäßig liegen der Tödtung
er Eltern abergläubische Vorstellungen zu Grunde. Die Vitiinsulaner z. B.
ben, der Weg ins Jenseits sei mühsam und gefährlich, und man lange

dort in demselben Zustande an, in dem man die Erde verlassen hat. I Vorstellung weckt den Wunsch, das Leben zu beschließen, bevor das Alter Kräfte völlig gebrochen. Deshalb pflegen diejenigen, welche eine Abnahme Kräfte verspüren, selbst den Ihrigen anzukündigen, daß sie zu sterben wünsc Dieselbe Sitte herrscht auf den Neuhebriden, in Neukaledonien und bei Kamtschadalen. Bei einigen Stämmen Nordamerika's, wie z. B. bei den pewyans und den Indianern der Hudsonsbai, bitten die Greise selbst Kinder, ihnen „das Klima zu verändern". Weit entfernt, in der Tödtung Eltern eine Unmenschlichkeit zu erblicken, halten sie dieselbe durchschnittlich einen Act kindlicher Pietät [1].

Uebrigens mögen bei wilden Jägerstämmen in unwirthlichen Gegen einem solchen Verfahren noch andere Ursachen zu Grunde liegen. Das Ge der eigenen Schwäche und Ohnmacht sowohl den Elementen als den aus tigen Feinden gegenüber bewirkt, daß die Glieder eines Stammes sich i aneinander anschließen und ein hohes Gefühl gegenseitiger Solidarität erlan Das Wohl des Einzelnen wird dem der Gesammtheit völlig untergeord Nun sind aber altersschwache, kampfunfähige Leute einem solchen wandern Volksstamme eine schwere Last, und für diese selbst ist das Dasein nur n eine Kette von Schmerzen und Entbehrungen. Unter solchen Umständen k sich im Bunde mit Aberglauben wohl die Ueberzeugung bilden, es verf nicht gegen die Pietät, die altersschwachen Eltern von ihren Leiden und ganzen Stamm von einem Hinderniß der Selbsterhaltung zu befreien.

Aehnlich verhält es sich mit dem Gebot der Gottesverehrung. abergläubischen, kindischen, ja manchmal schändlichen und ruchlosen Gebräu wie Menschenopfer, Unzucht und Fetischdienst, beweisen nicht, daß man Gebot der Gottesverehrung in seiner allgemeinsten Fassung nicht erkannt h Sie beweisen eher das Gegentheil. „Schuldbewußtsein und Sühnebedür haben den Drang nach Menschenopfern auf die Spitze getrieben." [2] Allerd zeigen sie, daß man sich oft die verkehrtesten, grobsinnlichsten Vorstellungen Gott machte, aber nicht minder, daß man von der Nothwendigkeit der Go verehrung allgemein überzeugt war.

Man kann sich auch nicht gegen unsere Behauptung auf Ungläubig rufen, die das Dasein Gottes läugnen oder ignoriren. Wie wir oben ge ergeben sich die sittlichen Gebote der zweiten Art als Schlußfolgerungen den obersten Grundsätzen, wenn man diese auf bestimmte Verhältnisse im gemeinen anwendet. Diese Verhältnisse werden aber als and woher bekannt vorausgesetzt. In dieser Beziehung herrscht ein gr Unterschied zwischen den Geboten der ersten und zweiten Art. Jene sind mittelbar einleuchtende Axiome, die nur das Dasein des Menschen und vollen Vernunftgebrauch voraussetzen. Diese dagegen sind Anwendunger allgemeinen Axiome auf bestimmte Verhältnisse des Menschen, setzen also

---

[1] Vgl. Schneider, Die Naturvölker I, 213. Peschel, Völkerkunde (6. S. 359 und 411. Von den Mokobiern Paraguay's erzählt der Missionär Fl. Ba (P. Flor. Baucke, ein Jesuit in Paraguay, von Kobler. Regensburg 1870. S. ausdrücklich, daß die Kinder aus kindlicher Liebe ihre kranken Eltern, die nicht meh nesen konnten, tödteten.

[2] Schneider, Naturvölker I, 189.

ıltnisse als bekannt voraus. Soweit diese unbekannt sein können,) eine Unkenntniß der Gebote der zweiten Art möglich.

ie übrigen hier in Betracht kommenden Verhältnisse sind nun thatsäch- en Menschen unter normalen Bedingungen durch die Erfahrung un- ar bekannt, so das Verhältniß des Menschen zu seinen Eltern, zu seinen ıschen, zu sich selbst. Würde jedoch ein Kind aufwachsen, ohne zu ahnen, Eltern besitzt, so könnte ihm auch das Gebot der Kindesliebe ver- bleiben.

as Verhältniß zu Gott ist aber dem Menschen nicht unmittelbar durch fahrung bekannt. Durch Belehrung und eigenes Nachdenken muß er ennen lernen. Dieser Weg ist nun allerdings so leicht, daß niemand Schuld in völliger Unkenntniß des höchsten Wesens leben kann, welches eitet und regiert und nach diesem Leben das Gute belohnt, das Böse :. Doch mögen immerhin verkehrte Erziehung im Bunde mit unge- ı Leidenschaften zeitweilig diesen Glauben aus den Herzen verdrängen weifel daran unterhalten. Aber auch in diesem Zustand wird die Idee von Zeit zu Zeit wieder in der Seele aufleuchten, besonders in der e schwerer Trübsal oder heftiger Versuchungen und vor allem in Todes- . Dann wird auch das Gewissen an die Pflicht der Gottesverehrung ıen.

. Die natürlichen Sittengebote der dritten Art können veise den Menschen unbekannt bleiben, doch nicht ohne e Schuld.

ür den ersten Theil dieser Behauptung scheinen manche Thatsachen zu ı. So wird uns von den Australnegern berichtet, daß sie das dritte, n sogar das zweite Mädchen, ferner alle mißgestalteten, unter ungewöhn- Schmerzen geborenen Kinder ohne Bedenken tödten; andere Stämme ı den Mord eines Fremden für eine löbliche That anzusehen, halten den ıch von seiten des Mannes nicht für unerlaubt. Auch die Vielmännerei sich bei einigen Völkern [1]. Die alten Griechen und Germanen sollen iebstahl für ruhmreich angesehen haben [2].

war ließe sich gegen die meisten dieser Beispiele entgegnen, es handele r nicht um die Gebote des Dekalogs in ihrer ganz allgemeinen z. Denn daß im allgemeinen und abgesehen von besonderen Umständen ɔtung eines Unschuldigen, der Ehebruch, die Vielmännerei unerlaubt sei, alle Völker klar zu wissen, aber sie halten dergleichen Vergehen unter ı Umständen und aus besonderen Gründen für erlaubt. Es handelt o schon um concretere Anwendungen des Dekalogs [3].

Z. B. bei den Eskimos, den Aléuten, Konjaken, bei einzelnen Stämmen der süd- Malabarküste u. s. w. Peschel, Völkerkunde S. 231.

Οὐκ ἄδοξον ἦν παρὰ τοῖς παλαιοῖς ληστεύειν, ἀλλ' ἔνδοξον. Didym. Ad Odyss. XI, 252 bei Roscher, Grundl. (18. Aufl.) S. 200.

Wenn die Australneger, Buschmänner und andere den Europäern gegenüber Dieb- aub, Tödtung des Viehes u. dgl. für erlaubt zu halten scheinen, so hat das seinen heils in der großen Noth, in die sie durch die Schuld der Europäer gerathen ils und zwar vorzüglich in wilder Rachsucht ob der himmelschreienden Frevel der chen Ansiedler (Schneider, Naturvölker II, 158). Auch die afrikanischen Neger

Doch wie dem auch in Bezug auf einzelne Gebote sein möge, nie können alle Gebote der dritten Art unbekannt bleiben. Sie folgen nämlich aus den Geboten der zweiten Art so klar, daß eine völlige Unkenntniß aller insgesammt bei einem ganzen Volke eine moralische Unmöglichkeit ist. Aus den Geboten der zweiten Art: Du sollst niemand Unrecht zufügen u. s. w., folgt mit unmittelbarer Evidenz: also darfst du nicht tödten, stehlen, verleumden u. dgl. Wenn diese Gebote dennoch unbekannt bleiben, so muß das immer einen äußern Grund haben, d. h. einen Grund, der nicht von der Sache selbst oder der Schwierigkeit der Erkenntniß herrührt, sondern von verkehrten Neigungen und Leidenschaften im Bunde mit schlechter Erziehung und Verwahrlosung. Derartige Gründe können die Erkenntniß trüben und dadurch in manchen Dingen das Gewissen schließlich zum Schweigen bringen. Aber sie haben ihren Grund in der eigenen Schuld der Menschen.

Nun ist es wohl möglich, daß ein Volk in mancher Beziehung lasterhaft werde, aber daß bei ihm alle Laster gegen den Dekalog so allgemein zur Herrschaft kommen, daß sie selbst nicht mehr als Laster anerkannt würden, ist moralisch unmöglich. Eine solche Herrschaft aller Laster hätte den baldigen Untergang eines Volkes zur nothwendigen Folge, und deshalb wird immer der natürliche Erhaltungstrieb sich dagegen zur Wehr setzen. Thatsächlich ist auch noch kein Volk gefunden worden, bei dem der Dekalog nicht, zum größten Theile wenigstens, allgemein anerkannt wäre.

4. Die sittlichen Vorschriften der vierten Art können ungekannt sein, und zwar selbst ohne Schuld wenigstens von seiten einzelner Individuen. In Bezug auf viele Sittengesetze sind ja die Gelehrten selbst unter sich uneinig. Wie kann man also von den Alltagsmenschen, die im Kampf ums tägliche Brod weder Lust noch Gelegenheit zu gelehrten Untersuchungen haben, volle Klarheit in allen sittlichen Anschauungen verlangen? Welch traurige Verirrungen begegnen uns thatsächlich bei manchen selbst civilisirten Völkern! Werden wir diese Unwissenheit immer jedem Einzelnen zur Last legen können?

Allerdings soll die Belehrung durch andere den Unwissenderen zu Hilfe kommen. Aber diese Belehrung ist in der rein natürlichen Ordnung sehr mangelhaft, besonders wenn man an so viele Völkerstämme denkt, deren geistige Bildfläche so tief gesunken ist. Man sieht deshalb, wie nützlich und zweckmäßig, ja gewissermaßen nothwendig dem gesunkenen Menschengeschlecht zur vollen irrthumslosen Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes die übernatürliche Offenbarung war. Schon oft ist es gesagt worden und es bleibt immer wahr: Ein christliches Kind, das seinen Katechismus gut versteht, hat einen tiefern Einblick in die gesammte sittliche und religiöse Weltordnung, als sie ein Plato und andere Weltweisen besaßen.

Fällt aber dieses Zugeständniß, daß manche sittliche Forderung, selbst ohne Schuld der Einzelnen, ungekannt bleiben kann, nicht als Vorwurf auf

denen ein hochentwickelter Diebssinn nachgerühmt wird, halten durchschnittlich die Ausübung ihrer Kunst nur gegen die Auswärtigen für erlaubt. Noch viel erklärlicher ist es, daß solche Horden, die in beständigem Krieg mit den Nachbarstämmen leben, schließlich jeden Fremden als Feind betrachten, den man nach Kriegsrecht behandeln kann. Daraus folgt nicht, daß sie allgemein den Mord für erlaubt halten.

den höchsten Gesetzgeber zurück? Folgt daraus nicht, daß dieser es an der genügenden Bekanntmachung des Naturgesetzes hat fehlen lassen?

Gott hat von seiner Seite alles gethan, was zur allgemeinen Bekanntmachung des Naturgesetzes nothwendig war. Von seiten Gottes waren zur genügenden Promulgation zwei Dinge erfordert: erstens mußte er die höchsten und allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche wie im Keim alle sittlichen Vorschriften enthalten, unauslöschlich in die Seele jedes Menschen einprägen; zweitens mußte er es jedem Menschen möglich machen, in den normalen Gesellschaftsbedingungen durch eigenes Nachdenken und fremde Belehrung aus diesen allgemeinen Grundsätzen alle nothwendigen oder belangreichen sittlichen Vorschriften ableiten zu können. Beide Bedingungen hat Gott erfüllt. Es ist deshalb nicht seine, sondern der Menschen eigene Schuld, wenn sie in wichtigeren Vorschriften des Naturgesetzes unwissend bleiben[1].

Es war sogar Gottes Weisheit angemessener, den Menschen das Naturgesetz nicht bis ins Einzelnste hinein fertig in die Seele zu schreiben, damit sie selbstthätigen Antheil an ihrer sittlichen Ausbildung nähmen. Wie der Schöpfer es überhaupt liebt, die geschaffenen Ursachen zur Mitwirkung an der Ausführung seiner ewigen Plane heranzuziehen, so liebt er es besonders, dem Menschen eine solche freie Mitwirkung einzuräumen. Dies vorausgesetzt, brachte es die Natur des natürlichen Sittengesetzes mit sich, daß es nur in ganz allgemeinen Grundsätzen jedem mitgetheilt werden konnte. Dasselbe gilt nicht bloß für heute und morgen, für hier und dort, sondern für alle Menschen aller Zeiten und Zonen in allen möglichen Umständen und Bedingungen. Es konnte deshalb nur in den allgemeinsten Umrissen in das lebendige Menschenherz geschrieben werden. Je größer das Gebiet ist, für welches der Gesetzgeber Vorschriften erläßt, um so allgemeiner müssen sie gehalten sein, um auf alle Lagen und Umstände zu passen.

Im Lichte dieser Wahrheit erklärt sich leicht die Thatsache, daß die Völker, trotz gewisser gemeinsamer sittlicher Begriffe, im einzelnen oft so verschiedenartigen Ansichten huldigen. Mit Unrecht hat man diese Erscheinung mißbraucht, um das Dasein allgemeiner, unwandelbarer Sittengesetze zu bestreiten. Sie mag denen unbequem sein, die einen eigenen moralischen Sinn oder angeborene sittliche Ideen annehmen. Der von uns vertretenen Ansicht bietet sie keine Schwierigkeit. Eben weil bloß die allgemeinsten sittlichen Grundsätze von allen mit Evidenz erkannt werden, die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen aber Aufgabe der Menschen selbst ist, erklärt es sich leicht, warum die sittlichen Anschauungen der Völker — außerhalb der christlichen Offenbarung — um so mehr voneinander abweichen, je mehr sie ins Einzelne gehen.

§ 4.

Unveränderlichkeit des Naturgesetzes[2].

1. Unter Veränderung versteht man den Uebergang einer Sache von einem Zustand in einen andern. Zur eigentlichen Veränderung ist mithin er-

[1] Meyer, Institut. iur. nat. I. n. 224.
[2] S. Thomas, Sum. th. 1. 2. q. 94 a. 5.

forderlich, daß in beiden Zuständen etwas Gemeinsames vorhanden sei. In diesem eigentlichen Sinn kann ein Gesetz nur dadurch verändert werden, daß etwas von ihm weggenommen oder ihm zugefügt wird. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß dem Naturgesetz andere Gesetze hinzugefügt werden können, ja alle positiven Gesetze sind derartige Zusätze, wenigstens diejenigen, welche sich auf Gegenstände beziehen, die im Naturgesetz noch nicht enthalten sind.

Aber kann wenigstens ein Theil des Naturgesetzes aufgehoben werden? Oder — da wir von Veränderung im weitesten Sinne reden — kann Gott wenigstens jemanden von der Verpflichtung des Naturgesetzes entbinden, obwohl dasselbe als Gesetz bestehen bleibt (dispensiren)?

2. Eine Gesetzesveränderung kann eine doppelte Ursache haben: eine *innere* und eine *äußere*. Aus einer *innern* Ursache wird ein Gesetz verändert, wenn es *aus sich selbst* infolge veränderter Umstände zum Theil oder ganz unnütz oder gar schädlich wird. So hörte das Ceremonialgesetz des Alten Bundes mit der Ankunft Christi von selbst auf. Seine ganze Bedeutung bestand in der Vorbereitung auf die Ankunft des Messias. Nachdem diese erfolgt war, wurde das Gesetz zwecklos und für die Zukunft unwahr.

Von *außen* kann ein Gesetz verändert werden durch die zuständige Autorität. Wer das Gesetz erlassen, kann es an und für sich giltig wieder aufheben oder ergänzen. Das gilt von den positiven Gesetzen. Gilt es auch vom natürlichen Sittengesetz? Wir antworten:

3. *Das Naturgesetz ist in sich völlig unveränderlich*, so daß es weder aus sich selbst eine Veränderung erfahren noch von einer äußern Autorität, selbst von Gott nicht, verändert oder abgeschafft oder jemand davon entbunden werden kann.

a) Aus *sich selbst* ist das Naturgesetz keiner Veränderung unterworfen, denn es lassen sich keine Umstände denken, wo dasselbe unnütz, zwecklos oder gar schädlich würde. Es enthält nur die Hinrichtung der menschlichen Natur auf die ihr angemessene Ordnung. Immer und überall, in allen nur denkbaren Lagen, wird der Satz wahr bleiben, daß der Mensch sich vernünftig benehmen oder die ihm geziemende Ordnung einhalten soll. Aber nicht bloß in dieser allgemeinsten Form bleibt das Naturgesetz dasselbe, auch die nothwendigen Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden, bleiben in ihrer *abstracten und allgemeinen Fassung* unverändert. Die menschliche Natur bleibt im wesentlichen immer und überall dieselbe, und weil das Naturgesetz von den individuellen Umständen absieht und nur im allgemeinen ausdrückt, was der Mensch als Mensch nach seinen verschiedenen Beziehungen zu thun hat, so unterliegt es keinen Veränderungen.

Zeigen wir dies an einem Beispiel. Das Naturgesetz gebietet dem Menschen, *mäßig zu sein* in Speise und Trank. Dieses Gesetz bleibt für alle Menschen in allen nur denkbaren Lagen dasselbe. Der eine kann einer größern Quantität Nahrung benöthigen als der andere, ja für einen und denselben kann das Maß des Nöthigen und Zuträglichen nach Umständen wechseln. Aber das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt stets gleich. Dasselbe gilt von allen übrigen natürlichen Sittengeboten. Die concreten Schlußfolgerungen, zu denen die Einzelnen aus dem Naturgesetze gelangen, mögen verschieden sein, aber das allgemeine Gesetz bleibt dasselbe.

Aber ist es nicht ein natürliches Sittengebot, die hinterlegte Sache dem Eigenthümer zurückzuerstatten? Und doch können Fälle gedacht werden, wo man zur Zurückerstattung des Hinterlegten nicht verpflichtet ist, wenn z. B. der Eigenthümer damit anderen schweren Schaden zufügen wollte. Also gibt es Fälle, wo das Naturgesetz nicht verpflichtet.

Dieser Vergleich spricht eher für die von uns aufgestellte Behauptung; denn wenn hier eine Veränderung oder Ausnahme stattfindet, so fällt sie nicht auf das Gesetz selbst, sondern auf den Gegenstand, der in einer Weise verändert wird, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt.

Viele Handlungen sind nicht absolut und in jeder Beziehung schlecht, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Bedingungen und Umstände. Das Naturgesetz verbietet demgemäß die Handlung nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung der Bedingungen, unter denen sie schlecht und verwerflich ist. So z. B. ist nicht jede Tödtung schlecht und verwerflich, sondern bloß die ungerechte Tödtung, und dementsprechend verbietet das Naturgesetz nicht absolut: „Du sollst nicht tödten", sondern bloß: „Du sollst nicht ungerecht tödten". Freilich lautet die kurze Formel des Dekalogs: „Du sollst nicht tödten". Das Naturgesetz wird eben nicht auf Pergament und Papier, sondern ins lebendige Menschenherz geschrieben und deshalb auf die kürzeste Fassung gebracht, aus der wir durch eigenes Nachdenken den vollen Sinn auffinden sollen. Wenn also die öffentliche Gewalt rechtmäßig die Hinrichtung des Verbrechers befiehlt oder jemand in der Nothwehr den Räuber tödtet, so ist das nicht gegen das Naturgesetz, es liegt hier also auch keine Veränderung desselben vor.

So ist es auch mit dem Gebot der Rückerstattung hinterlegter Sachen. Das Naturgesetz befiehlt nicht absolut unter allen Umständen die Rückerstattung, sondern setzt immer stillschweigend die Bedingung voraus, daß die Rückforderung des Hinterlegers vernünftig und gerecht sei. Würde also jemand ein hinterlegtes Schwert zurückverlangen mit der ausgesprochenen Absicht, damit einen Mord zu begehen, so bestünde keine Pflicht, ihm dasselbe herauszugeben. Die Pflicht der Rückerstattung hört hier nicht deshalb auf, weil das Naturgesetz geändert oder suspendirt wäre, sondern weil die Rückforderung unvernünftig ist.

b) Ebenso wenig als das Naturgesetz aus sich selbst eine Veränderung erleiden kann, steht es in irgend eines Menschen Gewalt, auch nur ein Jota an demselben zu ändern. Das Naturgesetz ist göttliches Gesetz. Also könnte der Mensch nur unter Voraussetzung göttlicher Ermächtigung dasselbe verändern oder von demselben dispensiren. Nun werden wir aber gleich zeigen, daß Gott selbst vom Naturgesetz nicht ausnehmen kann. Also kann er diese Ermächtigung auch keinem Geschöpfe ertheilen.

Jede menschliche Autorität hat das Naturgesetz zur Voraussetzung. Sie kann mithin diese Grundlage nicht antasten oder vernichten, ohne sich dadurch selbst die Grundlage ihres Bestandes zu entziehen.

c) Gott selbst kann das natürliche Sittengesetz nicht verändern oder von demselben entbinden. Er gebietet uns durch die Vernunft unbedingt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, kann also nicht das Gegentheil erlauben, ohne sich selbst zu widersprechen[1]. Aber

[1] S. Thomas, Sum. th. 1. 2. q. 100 a. 8 ad 2um.

hätte er nicht, wenigstens absolut betrachtet, von Anfang sein Gesetz anders erlassen oder für einzelne Fälle aufheben oder davon entbinden können? Auch das ist unmöglich.

Der unendlich Heilige und Weise muß das Gute lieben und das Böse verabscheuen, muß also auch wollen, daß seine vernünftigen Geschöpfe das Gute thun und das Böse meiden oder daß sie die ihnen geziemende Ordnung einhalten. Nun ist aber vieles seiner Natur nach und nicht erst infolge göttlichen Gebotes gut oder böse, der rechten Ordnung entsprechend oder widersprechend, und zwar alles dasjenige, was das Naturgesetz gebietet oder verbietet. Also kann Gott nie wollen oder erlauben, daß der Mensch mit Bewußtsein etwas thue, was dem Naturgesetz widerstreitet. Würde er je gestatten können, daß der Mensch sich unvernünftig betrage, die rechte Ordnung in Bezug auf sich selbst, seinen Schöpfer und seine Mitgeschöpfe nicht einhalte, so wäre das ein Beweis, daß er das Böse nicht absolut verabscheute und somit nicht allheilig wäre. Wer einem andern irgend etwas erlaubt, zeigt dadurch, daß es ihm nicht unbedingt mißfällt. So würde auch Gott, wenn er den Menschen je erlauben könnte zu lügen, zu stehlen, unmäßig zu leben, ihn nicht zu ehren und zu lieben, dadurch kundgeben, daß ihm diese Handlungen oder Unterlassungen nicht unbedingt mißfallen, daß er mithin nicht absolut heilig und gerecht sei.

Man wendet gegen unsere Behauptung einige biblische Beispiele ein, in denen Gott vom natürlichen Sittengesetz entbunden haben soll: dem Abraham befahl er, seinen Sohn zu tödten, was gegen das Naturgesetz verstößt; den Israeliten erlaubte er, die kostbaren Gefäße der Aegypter zu entwenden.

Doch in allen diesen Fällen handelt es sich nicht um eine eigentliche Dispens vom Naturgesetz, sondern bloß um eine derartige Veränderung seines Gegenstandes, daß derselbe nicht mehr unter das Gesetz fällt. Wir haben schon bemerkt, daß viele Handlungen nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Umstände und Bedingungen aus sich schlecht und verboten sind. Das Naturgesetz verbietet den Diebstahl, d. h. die Hinwegnahme fremden Gutes gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers. Sobald also der Eigenthümer die Erlaubniß ertheilt, hört die Wegnahme auf, ein Diebstahl zu sein, und verstößt nicht mehr gegen das Naturgesetz. Gott ist aber der oberste Eigenthümer aller geschaffenen Güter, er kann dieselben geben und nehmen, wem er will. Nimmt also jemand mit ausdrücklicher göttlicher Ermächtigung einen Gegenstand weg, so ist das nicht mehr Aneignung fremden Gutes gegen den Willen des Eigenthümers. Die Aneignung geschieht vielmehr mit besonderer Ermächtigung des obersten Eigenthümers, und diese vorausgesetzt, kann der untergeordnete Eigenthümer nicht mehr vernünftigerweise über sie ungehalten sein. Dasselbe gilt von der Tödtung eines Menschen. Gott kann nicht erlauben, daß jemand ungerecht einen andern tödte; würde er aber die ausdrückliche Befugniß zur Tödtung geben, so hörte dieselbe auf ungerecht zu sein. Er ist der höchste Herr über Leben und Tod und kann jedem Menschen beliebig zu jeder Zeit das Leben wieder nehmen.

Man nennt eine solche Veränderung des Gegenstandes, die bewirkt, daß dieser nicht mehr unter das Gesetz fällt, wohl eine uneigentliche oder indirecte Entbindung vom Gesetz. Sie setzt voraus, daß der Gegenstand

selbst veränderlich und nicht unter allen Umständen verwerflich sei. Es gibt aber Handlungen, die absolut und unter allen Umständen und Bedingungen verwerflich sind. Deshalb kann bei ihnen nicht einmal eine solche indirecte und uneigentliche Entbindung vom Gesetz stattfinden. Während die Tödtung eines Menschen bloß verwerflich ist, weil und solange sie gegen die Gerechtigkeit verstößt, sind Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. s. w. unbedingt und unter allen Umständen verwerflich. Gott kann durch seine Erlaubniß nicht bewirken, daß diese Handlungen nicht der rechten Ordnung widersprechen. Deshalb muß er sie unter allen Umständen verbieten.

Vielleicht wird man noch auf die physischen Gesetze hinweisen, um unsere Behauptung von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes umzustoßen. Gott kann ja die physischen Gesetze aufheben oder abändern, er kann bewirken, daß im Feuerofen frische Kühle weht, daß der Todte plötzlich ins Leben zurückkehrt. Warum soll er also nicht auch das Sittengesetz unter Umständen abändern können?

Doch zwischen den physischen Gesetzen und dem natürlichen Sittengesetz waltet ein großer Unterschied ob. Unter den physischen Gesetzen versteht man die constanten gleichförmigen Bethätigungsweisen der unfreien Ursachen. Der Stein fällt zum Erdmittelpunkt, sobald er nicht unterstützt ist; das Feuer zerstört die organischen Stoffe, die in seine Nähe kommen; der Leichnam verfällt der Verwesung und seine Theile gehen andere Verbindungen ein. Die Wirkungen aller dieser Ursachen hangen von dem Eintreffen vieler Bedingungen ab. Es ist nun kein Widerspruch gegen die Natur der Dinge und die unendliche Weisheit, daß Gott um höherer Zwecke willen diese Bedingungen nicht eintreten läßt und so die Wirkung hindert, die man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erwarten sollte. Ja noch mehr, es widerspricht weder seiner Weisheit noch der Natur der Geschöpfe, daß er sie als Werkzeuge zur Hervorbringung von höheren Wirkungen gebrauche, zu denen sie aus sich nicht fähig sind.

Aber wenn Gott vom natürlichen Sittengesetz entbinden könnte, so müßte er nicht bloß den Menschen an irgend einer Thätigkeit hindern oder ihn als Werkzeug zu höheren Zwecken gebrauchen, sondern er müßte ihm erlauben, etwas mit Bewußtsein und Freiheit zu thun, was seiner vernünftigen Natur und der rechten Ordnung schnurstracks widerspricht. Eine solche Erlaubniß kann er nicht geben, ohne aufzuhören, allheilig und allweise zu sein.

Fünftes Kapitel.

Das positive Gesetz.

§ 1.

Begriff und Nothwendigkeit des positiven Gesetzes.

1. Im strengsten Sinn ist bloß jenes Gesetz ein positives, welches sich auf einen im Naturgesetz nicht enthaltenen Gegenstand bezieht und seine verpflichtende Kraft allein aus dem freien Willen eines Gesetzgebers schöpft. In einem weitern Sinne wird aber jedes Gesetz ein positives genannt, welches vom freien Willen desjenigen ausgeht, der einem öffentlichen Gemeinwesen vorsteht, gleichviel ob es sich auf einen im Naturgesetz schon enthaltenen Gegenstand beziehe oder nicht. In diesem zweiten Sinne hauptsächlich reden wir hier vom positiven Gesetz. Wer einem öffentlichen Gemeinwesen vorsteht, kann

und soll kraft eigener Autorität sowohl Handlungen vorschreiben oder verbieten, die schon durch das Naturgesetz geboten oder verboten sind, als auch solche, die es nicht sind.

Vergleichen wir Naturgesetz und positives Gesetz miteinander, so ergeben sich folgende Unterschiede: a) Das *Naturgesetz* hat seinen Grund in dem unter Voraussetzung der Erschaffung des Menschen *nothwendigen* Willen Gottes, das *positive Gesetz dagegen* in dem *freien* Willen des Gesetzgebers eines öffentlichen Gemeinwesens. b) Das *Naturgesetz* ist wesentlich ein *göttliches* Gesetz, die *positiven* Gesetze können sowohl göttliche als menschliche sein, je nachdem sie von Gott oder von einer menschlichen Autorität kraft der ihr von Gott verliehenen Gewalt erlassen werden. Alle *menschlichen* Gesetze sind positive Gesetze. c) Das *Naturgesetz* ist unzertrennlich mit der Natur verbunden, es ist sozusagen eine nothwendige Eigenschaft der vernünftigen Natur und wird mit ihrer Erschaffung verkündet, insofern jeder Mensch von Geburt an die Veranlagung und Neigung zur Erkenntniß des Sittengesetzes in seinem Geiste trägt. Das *positive* Gesetz dagegen ist für den Einzelnen nicht unbedingt nothwendig und erfordert eine besondere Promulgation. d) Das *Naturgesetz* gilt für alle Menschen aller Zeiten und Länder, das *positive* Gesetz dagegen, sofern es positiv ist, nur so weit, als die Gewalt des Gesetzgebers und sein Wille, zu verpflichten, reicht. e) Das *Naturgesetz* bezieht sich *nur* auf Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht oder aber gut und zur rechten Ordnung des Menschen nothwendig sind; die *positiven* Gesetze können zwar auch derartige Handlungen gebieten oder verbieten, außerdem aber auch solche, die an und für sich sittlich gleichgiltig sind, und diese letzteren Gesetze sind die positiven Gesetze im engsten Sinn, von denen wir oben sprachen. Sie entsprechen dem „gesetzlichen" Recht des Stagiriten.

Aristoteles unterscheidet sehr richtig ein doppeltes *im Staate geltendes (politisches)* Recht oder Gesetz: das *natürliche* (πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν) und das *gesetzliche Recht* (πολιτικὸν δίκαιον νομικόν). Jenes gilt gleichmäßig bei allen Völkern, und zwar nicht bloß deshalb, weil es der Staat zum Rechte erhebt, sondern auch unabhängig davon. Dieses dagegen ist bei verschiedenen Völkern verschieden, bezieht sich auf an und für sich gleichgiltige Dinge und wird erst durch das Staatsgesetz zum Recht[1]. Das staatliche Verbot des Mordes, Ehebruchs u. s. w. ist zwar *auch* staatliches Gesetz, das von der gesetzgebenden Gewalt im Staate erlassen und sanctionirt wird, und insofern ist es ein positives Gesetz. Aber die Handlungen, auf welche sich dieses Verbot bezieht, sind auch *schon durch das Naturgesetz* verboten, weil sie ihrer Natur nach verwerflich sind. Man braucht nur diese Aristotelische Lehre zu verallgemeinern, insofern nicht bloß von der staatlichen, sondern von jeder öffentlichen Autorität solche Gesetze aufgestellt werden können, und man hat die wesentliche Theorie des positiven Gesetzes.

2. Sind positive Gesetze *nothwendig*? Wäre durch das ewige Gesetz Gottes und dessen zeitliche Mittheilung an die vernünftigen Geschöpfe im Natur-

---

[1] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b 18: Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

gesetz für alle Bedürfnisse des Menschen nach allen Beziehungen ausreichend gesorgt, so hätten wir innerhalb der rein natürlichen Ordnung keinen Grund, die Nothwendigkeit positiver Gesetze zu behaupten und anzunehmen, irgend einem Menschen sei die Gewalt verliehen worden, positive Gesetze zu erlassen. An und für sich sind die Menschen einander gleich, und wer andern Gesetze vorschreiben will, muß seine Ermächtigung von seiten Gottes nachweisen. Dieser Beweis läßt sich in der rein natürlichen Ordnung nur dadurch erbringen, daß man zeigt, positive Gesetze seien nothwendig, und mithin müsse auch jemand die Gewalt zum Erlaß solcher Gesetze besitzen.

Für die staatliche Gesetzgebungsgewalt läßt sich dieser Beweis leicht durch Vernunftgründe erbringen. Aus drei Gründen sind positive Gesetze für das gesellschaftliche Leben der Menschen nöthig.

Erstens ist das Naturgesetz nur in seinen allgemeinsten Grundsätzen von selbst einleuchtend. Je weiter man von denselben zu concreten Schlußfolgerungen gelangt, um so unklarer und zweifelhafter werden seine Vorschriften und um so mehr sind Meinungsverschiedenheiten möglich, besonders unter der großen Masse der Menschen, die weder Zeit noch Lust zu theoretischen Erörterungen besitzen. Es ist deshalb eine Autorität nothwendig, welche auch die entfernteren Schlußfolgerungen endgiltig und autoritativ festsetzt, so daß alle Glieder der Gesellschaft danach zu handeln verpflichtet sind. Nur so kann die nothwendige gesellschaftliche Einheit aller im Wollen und Handeln erreicht werden.

Zweitens enthält das Naturgesetz vieles nur im allgemeinen, in unbestimmten Umrissen. Diese allgemeinen Vorschriften müssen auf einzelne concrete Verhältnisse angewendet und näher bestimmt werden. Dazu bedarf es einer Autorität, welche diese Bestimmungen für alle verbindlich treffen kann. So fordert z. B. das Naturgesetz, daß es in einem öffentlichen Gemeinwesen Beamte und Richter gebe, daß man für die Erhaltung und Vertheidigung desselben Sorge trage, die gemeinschädlichen Verbrechen bestrafe. Aber über die Art und Weise, wie dies im einzelnen zu geschehen habe, bestimmt das Naturgesetz nichts. Dieses anzuordnen ist den Menschen überlassen, und dazu bedarf es einer gesetzgebenden Gewalt.

Drittens sind die Vorschriften des Naturgesetzes in diesem Leben nur mit einer sehr ungenügenden Sanction versehen. Das hat für die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu Gott keine so bedenklichen Folgen. Gott hat die Ewigkeit für sich, und hienieden soll der Mensch sich selbst frei bestimmen können. Anders verhält es sich mit den Vorschriften, welche das Verhalten der Menschen zu einander regeln. Weil die Gesellschaft nicht erst im Jenseits, sondern hier auf Erden ihren Zweck erreichen soll, konnte es nicht dem guten Willen eines jeden überlassen bleiben, ob er diese Vorschriften beobachten wolle oder nicht, sondern es war eine Gewalt erforderlich, welche nöthigenfalls mit Zwang und Strafe dem schwachen Willen zu Hilfe kommt.

Man könnte einwenden, unsere Beweisführung zeige zwar die Unzulänglichkeit des bloßen Naturgesetzes, aber deshalb noch nicht die Nothwendigkeit positiver Gesetze. Vielleicht könnte ja eine lebendige Autorität genügen, welche von Fall zu Fall das zum öffentlichen Wohl Erforderliche anordnete.

Dieselbe wäre nach dem schönen Aristotelischen Ausdruck gewissermaßen das beseelte Recht (δίκαιον ἔμψυχον)[1].

Es ist aber leicht einzusehen, daß eine solche Autorität den Bedürfnissen eines öffentlichen Gemeinwesens nicht genügte. a) Gäbe es in einem größern Gemeinwesen keine allgemeinen dauernden Gesetze, so müßte eine sehr große Zahl von Männern vorhanden sein, welche für jeden einzelnen Fall gewissermaßen die Stelle des Gesetzes zu vertreten und zu bestimmen hätten, was zu thun und zu lassen sei. So käme keine einheitliche, geordnete Handlungsweise zu stande, wie sie einem einheitlichen Gemeinwesen nothwendig ist. b) Wo sollte auch eine so große Zahl weiser Männer gefunden werden, die im Stande wären, die Rolle der „beseelten Gerechtigkeit" zu übernehmen? c) Ohne das Vorhandensein von Gesetzen müßte jedesmal, sobald es die Gelegenheit erheischt, das Nöthige angeordnet werden, und so rasch von Fall zu Fall das Richtige zu treffen, wäre eine überaus schwierige Aufgabe. Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert, wenn man ein für allemal nach reiflicher Ueberlegung Gesetze aufstellt. d) Endlich ist auch der Einfluß der Leidenschaft auf das persönliche Regiment nicht außer Acht zu lassen. Wer allgemein giltige dauernde Normen erläßt, richtet seinen Blick vom Besondern und Gegenwärtigen ab auf das Allgemeine und Zukünftige, er ist daher dem Einfluß der persönlichen Leidenschaften und Interessen weniger ausgesetzt als derjenige, welcher über einen unmittelbar praktischen Fall entscheiden soll[2].

§ 2.

Verhältniß des menschlichen Gesetzes zum Naturgesetz und zum ewigen Gesetz.

Die Verpflichtung gehört zum Wesen des Gesetzes, so daß ein Gesetz, welches nicht irgendwie verpflichtet, undenkbar ist. Das gilt auch von den menschlichen Gesetzen, welche die Hauptklasse der positiven Gesetze sind, und wir haben nun zu untersuchen, woher diese in der rein natürlichen Ordnung ihre verpflichtende Kraft haben.

Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die unmittelbare und nächste Quelle der Verpflichtung, denn diese ist der Wille des Gesetzgebers, sondern um die entfernte und letzte Quelle. Frage ich, warum ich irgend einem menschlichen Gesetze gehorchen soll, so lautet die nächste Antwort: weil es von der zuständigen Autorität rechtmäßig erlassen wurde. Frage ich weiter: warum bin ich verpflichtet, mich dem Willen derselben zu unterwerfen? so müssen wir antworten: weil das Naturgesetz es verlangt, oder mit anderen Worten: weil es der uns durch das Naturgesetz kundgethane Wille Gottes ist, daß wir den rechtmäßigen Befehlen der Obrigkeit gehorchen. Deshalb behaupten wir ganz allgemein:

Jedes menschliche Gesetz fußt auf dem Naturgesetz, so daß dieses seine nothwendige Grundlage und die entfernte Quelle seiner Verpflichtung ist. In diesem Sinn ist das Wort Heraklits tief wahr: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen."[3]

[1] Ethic. Nic. V. c. 7, 1132 a 21. [2] S. Thom. S. th. 1. 2. q. 95 a. 1 ad 2um.
[3] Stob. serm. III, 84: Τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

Die Wahrheit unserer Behauptung ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

1. Die Gesetze sind allgemeine Regeln, durch welche die menschlichen Handlungen auf ein Ziel wirksam hingeordnet werden. Bei jeder derartigen Hinordnung und Hinbewegung muß aber die Wirksamkeit der untergeordneten Triebkräfte von der des ersten Bewegers ausgehen. So geht z. B. im Staate die Anordnung aller staatlichen Bethätigung auf dem Wege des Gesetzes vom obersten Leiter auf die untergeordneten Beamten über, und bei einem Bau entwirft der Baumeister den Plan und weist den untergeordneten Künstlern und Handwerkern ihre Aufgabe zu. Gott ist aber der höchste Herr und Lenker aller vernünftigen Wesen, die er nach seinem ewigen Gesetze ihrem Ziele zuführt. Also müssen auch alle, die irgendwie in untergeordneter Weise zu dieser Regierung und Leitung berufen sind, sich als untergeordnete Theilnehmer an der göttlichen Regierungsgewalt ansehen und sich nach den Absichten und Normen des ewigen Gesetzgebers richten. Ihre Gewalt ist ihnen verliehen zur Mitwirkung an der Erfüllung der göttlichen Absichten, zur Ausführung des ewigen Gesetzes, aber nicht zur Hinderung desselben.

Das ewige Gesetz ist aber den Menschen zunächst kundgethan durch das natürliche Sittengesetz, welches nur der zeitliche Ausdruck dessen ist, was das ewige Gesetz nothwendig für alle vernünftigen Wesen bestimmt. Alle übrigen zeitlichen Gesetze sind bloß weitere Entfaltungen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes und haben das letztere zur Voraussetzung.

Mit Recht lehrt deshalb der Aquinate, daß alle menschlichen Gesetze von dem natürlichen Sittengesetze abgeleitet sein müssen. Es gibt aber eine doppelte derartige Ableitung, wie schon aus dem oben (349) Gesagten erhellt. Das Naturgesetz besteht in allgemeinen praktischen Grundsätzen. Aus diesen lassen sich zunächst durch Schlußfolgerung menschliche Gesetze ableiten, indem man die allgemeinen Grundsätze auf concrete Verhältnisse anwendet. Aus dem allgemeinen Grundsatz: Du sollst niemand Unrecht zufügen und jedem das Seinige geben, ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung: Du sollst nicht tödten, stehlen, verleumden, du sollst dein gegebenes Versprechen halten u. dgl.

Ferner lassen sich aus dem Naturgesetz menschliche Satzungen ableiten durch nähere Bestimmung. Es enthält manches nur in allgemeinen Umrissen. So schreibt es vor, daß der Diebstahl bestraft werde; aber mit welcher Strafe, sagt es nicht. Dieses zu bestimmen, ist Sache des menschlichen Gesetzes [1]. Diese letztere Art von menschlichen Gesetzen sind die oben genannten positiven Gesetze im engern Sinn. Die ersteren dagegen sind nur insofern positiv, als sie auch von der menschlichen Autorität vorgeschrieben werden, sie gelten aber schon kraft des Naturgesetzes.

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut *conclusiones ex principiis*, alio modo sicut *determinationes quaedam aliquorum communium* . . . Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum;* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

2. Auch die Betrachtung der Pflicht führt zu der von uns aufgestellten Behauptung. **Verpflichten** oder **im Gewissen binden** heißt eine Handlung für den Willen eines Menschen so unbedingt nothwendig machen, daß er sie nicht unterlassen kann, ohne zu sündigen, d. h. ohne dadurch Gott zu beleidigen, und wenn es sich um eine wichtige Sache handelt, sich von ihm, seinem höchsten Ziel, abzuwenden und folglich auch der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen. Eine solche Pflicht kann aber, mittelbar oder unmittelbar, nur von Gott selbst ausgehen. Wie er allein dem Menschen sein Endziel setzt, so kann er allein die Bedingungen bestimmen, an welche die Erreichung dieses Zieles geknüpft sein soll.

Nun haben aber die menschlichen Gesetze im Gewissen verpflichtende Kraft. Nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen sollen wir der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Bloße Furcht vor zeitlichen Strafen wäre auch unzulänglich, um den menschlichen Gesetzen Achtung zu verschaffen. Es gibt tausend Mittel und Wege, um an der irdischen Strafe vorbeizukommen.

Woher haben nun die menschlichen Gesetze diese im Gewissen verpflichtende Kraft? Aus dem **Naturgesetze**. Wenn man überhaupt einer menschlichen Autorität innerhalb der natürlichen Ordnung zu gehorchen verpflichtet ist, so kommt es daher, weil wir es als eine **Forderung der Vernunft** erkennen, daß es eine Obrigkeit gebe, der man Gehorsam schulde. Man nehme das Naturgesetz hinweg, und keine menschliche Autorität wird nachweisen können, daß man ihr zu gehorchen verpflichtet sei. Wer das Naturgesetz nicht als ein wahrhaft verpflichtendes, göttliches Gesetz anerkennt, kann überhaupt keine wahre Verpflichtung im Gewissen mehr zugeben.

3. Was wir im vorigen zunächst mit Rücksicht auf die staatlichen Gesetze ausgeführt haben, gilt in ähnlicher Weise von den Vorschriften **jeder** menschlichen Autorität: von dem Rechte des Vaters, seinen Kindern zu befehlen, von der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Herrn über seinen Diener. Alle diese Gewalten haben ihre Grundlage im Naturgesetz. Sie sind eine beschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrschaft über die Geschöpfe, und zwar eine Theilnahme, die nicht auf übernatürlicher Offenbarung beruht, sondern durch das natürliche Licht der Vernunft als nothwendige Forderung des Naturgesetzes erkannt wird.

Das Gesagte läßt sich auf **alle** positiven, menschlichen und göttlichen Gesetze in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ausdehnen. Wo immer ein positives Gesetz uns entgegentritt, nur dadurch kann es uns wahrhaft verpflichten, daß wir schon zum voraus durch die natürliche Vernunft uns verpflichtet erkennen, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen. Das Naturgesetz ist also die Wurzel und Grundlage jeder positiven Pflicht.

§ 3.

Eigenschaften des positiven Gesetzes.

Im Anschluß an das über die Gesetze im allgemeinen und die positiven Gesetze im besondern Gesagte können wir folgende Eigenschaften des positiven Gesetzes als wesentlich bezeichnen.

1. Es muß von der rechtmäßigen Gewalt ausgehen. Nur derjenige n anderen Gesetze vorschreiben, dem diese untergeben sind, und nur in solchen ngen kann er befehlen, die zum Gebiete seiner Befugniß gehören. So hat staatliche Gewalt kein Recht, in rein geistlichen Dingen Gesetze zu erlassen, il dieselben nicht zu ihrer Rechtssphäre gehören. Umgekehrt hat die kirch= e Gewalt als solche kein Recht, rein weltliche Angelegenheiten gesetzlich ordnen.

2. Das positive Gesetz darf keinem höhern Gesetz widerstreiten. darf also a) nicht dem natürlichen Sittengesetz widersprechen, il dieses die nothwendige Grundlage und Voraussetzung jedes positiven Ge= es ist. Wie könnte uns auch Gott durch ein positives menschliches Gebot etwas verpflichten wollen, was er durch das Naturgesetz nothwendig bietet? [1]

b) Das menschliche Gesetz darf nichts befehlen, was einem positiven ttlichen Gebot zuwiderläuft. Kein untergeordneter Gesetzgeber hat das cht, die Gesetze des höher stehenden Gesetzgebers aufzuheben oder abzuändern. r menschlichen Gewalt muß also jede göttliche Willensäußerung heilig sein, g ihr dieselbe nun durch übernatürliche Offenbarung oder durch das natür= e Licht der Vernunft bekannt werden.

c) Der Gesetzgeber darf auch das Gesetz des höhern menschlichen setzgebers nicht aufheben oder umgehen. Ist z. B. die Grundverfassung :ch eine höhere Autorität festgesetzt, so hat die gewöhnliche gesetzgebende walt nicht das Recht, Gesetze zu erlassen, die der Grundverfassung verspechen.

3. Das Gesetz muß auf das allgemeine Wohl gerichtet sein. Es das Gemeinwesen zu seinem Ziele führen, dieses Ziel ist aber das Ge= nwohl. Nur zu diesem Zwecke darf die gesetzgebende Gewalt die Unter= nen verpflichten. Befiehlt sie etwas dem Gesammtwohl offenbar Unnützes r gar Schädliches, so entbehrt das Gesetz der verpflichtenden Kraft, ist kein eigentliches Gesetz.

Hiermit hängt ein weiteres Erforderniß des Gesetzes zusammen. Es ß gerecht sein, d. h. der austheilenden und ausgleichenden Ge= tigkeit nicht widersprechen. Es darf die Lasten nicht nach Willkür, sondern nach dem Maße des öffentlichen Bedürfnisses und der Kräfte der Ein= en vertheilen. Das Gegentheil wäre unvernünftig und ungerecht. Die tergebenen haben viele Rechte nicht vom Staate, sondern durch die Natur, wir später zeigen werden. Die menschlichen Gesetze dürfen über diese hte der Unterthanen nicht nach Belieben schalten, sondern nur nach Maß= e des öffentlichen Bedürfnisses und nach den Anforderungen der austhei= den Gerechtigkeit [2].

4. Das positive Gesetz muß sowohl physisch als moralisch möglich . Moralisch unmöglich nennt man, was zwar absolut durch die physischen

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Si (lex humana) in aliquo a lege na- li discordet, iam non erit lex, sed corruptio legis.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 3; 2. 2. q. 104 a. 5. Suarez, De Leg. c. 9 n. 16.

Kräfte des Menschen erreichbar, also physisch möglich ist, aber eine Anstrengung erfordert, die das Durchschnittsmaß menschlicher Kräfte übersteigt. Eine solche übermäßige Anstrengung wird aber kein vernünftiger Gesetzgeber aus freien Stücken verlangen. Ein derartiges Gesetz wäre unvernünftig und würde seinen Zweck nicht erreichen.

Alle genannten Eigenschaften sind wesentliche Erfordernisse des positiven Gesetzes, so daß ein Gesetz, dem dieselben abgehen, keine Verpflichtung erzeugt, also kein wahres Gesetz ist, man ihm folglich an und für sich nicht zu gehorchen braucht.

Aber darf man einem solchen ungiltigen und ungerechten Gesetze gehorchen? Hier ist zu unterscheiden zwischen Gesetzen, die etwas in sich Böses und Sündhaftes vorschreiben, und solchen, die bloß deshalb ungerecht sind, weil sie die Befugniß des Gesetzgebers überschreiten, indem er z. B. etwas befiehlt, wozu er kein Recht hat, was aber in sich nicht sündhaft ist.

Den letzteren Gesetzen darf man an und für sich, d. h. von besonderen Umständen abgesehen, gehorchen, ja es kann zuweilen geradezu Pflicht sein, ihnen zu gehorchen. Nicht als ob diese Gesetze aus sich verpflichteten, sondern weil das Naturgesetz uns gebietet, das Vorgeschriebene zu thun, wenn aus der Unterlassung weit schwerere Nachtheile für uns selbst oder für die Gesammtheit entstehen würden.

Handelt es sich dagegen um Gesetze, die etwas in sich Sündhaftes gebieten, so darf man ihnen nie gehorchen. Hier tritt das potius mori quam foedari in Kraft. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Man hat freilich zwischen der rechtlichen und der sittlichen Verpflichtung unterscheiden wollen und behauptet, ein sündhaftes, dem göttlichen Willen widerstrebendes Staatsgesetz erzeuge zwar keine sittliche Verpflichtung, wohl aber eine rechtliche Verpflichtung (Rechtspflicht)[1], oder was ungefähr auf dasselbe hinausläuft, sündhafte Gesetze hätten wenigstens formale Rechtsgiltigkeit und müßten deshalb von den Beamten ausgeführt werden, solange sie nicht abgeschafft seien[2]. Doch das ist eine unhaltbare Unterscheidung. Es gibt nur eine wahre Verpflichtung: die Gewissenspflicht, deren Mißachtung eine Sünde ist. Man kann wohl zwischen erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten unterscheiden und die ersteren Rechtspflichten nennen, aber auch diese sind und bleiben wahre Pflichten, d. h. Verbindlichkeiten im Gewissen. Nimmt man die Gewissenspflicht hinweg, so bleibt eben keine Pflicht mehr, sondern höchstens Furcht vor dem Zuchthaus oder dem Henker. Nun kann aber ein sündhaftes Gesetz im Gewissen nicht verpflichten, also ist es überhaupt kein wahres Gesetz, sondern eine corruptio legis nach dem kräftigen Ausdruck des Aquinaten.

Gegen die hier vorgetragene Lehre erheben sich nicht selten neuere Rechtslehrer „mit sittlicher Entrüstung“. Wird nicht die öffentliche Ordnung gefährdet, wenn es Untergebenen freistehen soll, den Gesetzen den Gehorsam zu verweigern, sobald sie dem Gewissen widersprechen?

---

[1] Vgl. Paulsen, System der Ethik S. 800.
[2] Vgl. Warnkönig, Rechtsphilosophie S. 234 ff.

Man muß sich billig wundern, daß dieselben Schriftsteller, die sonst ırch ihre Behauptungen die Gewissenspflicht zu einem inhaltslosen Wort rabwürdigen, dem Staate gegenüber so ängstlich für die Pflicht urtheilsloser nterwerfung in die Schranken treten. Die Verwunderung steigt, wenn man eselben Männer, welche sich so sehr über den blinden Cadavergehorsam der esuiten ereifern, den blindesten, unbedingtesten Cadavergehorsam gen den Staat predigen hört.

Doch ein solcher blinder Gehorsam, der sich einem fehlbaren menschlichen bern gegenüber zu allem bereit erklärt, ist verwerflich. Denn er schließt die ereitwilligkeit in sich, gegebenen Falles auch etwas Sündhaftes zu thun. Einen lchen Gehorsam kennt der Jesuit nicht; er ist absolut verwerflich. Auch die taatsgewalt darf ihn deshalb nicht für sich in Anspruch nehmen. Ihn fordern ißt von den Untergebenen verlangen, daß sie ihr Gewissen der Staatsgewalt fern. Kein Mann von Charakter wird dieses Opfer bringen.

Daraus erhellt nun auch von selbst, daß die Verweigerung eines solchen ıbedingten Gehorsams nicht gemeinschädlich sein kann. Oder man müßte nn die Beobachtung der sittlichen Ordnung für gemeinschädlich halten. Damit an einem öffentlichen, rechtmäßig erlassenen Gesetz den Gehorsam verweigern ırfe, genügt übrigens nicht jeder beliebige Zweifel an der sittlichen Zulässig- t desselben, sondern die Unerlaubtheit des Gesetzes muß eine ausgemachte n. Für die Ungebildeten ist es zudem Pflicht, sich in solchen Fragen an jenigen zu halten, auf deren Tugend und Einsicht sie zuversichtlich vertrauen nnen. Mißbrauch treiben läßt sich mit allem, auch mit der Staatsgewalt.)er kein Vernünftiger wird sein Urtheil über eine Sache auf einen zufälligen ißbrauch gründen.

Wenn wir übrigens sagen, einem sündhaften Gesetz dürfe man nicht ge- rchen, oder vielmehr, man sei verpflichtet, einem sündhaften Gesetz nicht zu horchen, so folgt daraus noch nicht, daß man sich mit Anwendung physischer ewalt gegen die Beamten zur Wehr setzen könne. Jedenfalls ist das eine n der unserigen himmelweit verschiedene Frage[1].

Es wäre uns ein Leichtes, zu zeigen, daß nicht bloß die Heilige Schrift und ganze christliche Vergangenheit den Gehorsam gegen sündhafte Gesetze verbieten, ıdern daß auch alle einsichtigeren Naturrechtslehrer von Grotius bis in die neueste it denselben verwerfen. Erst der Hegel'schen Schule mit ihrer Ansicht vom präsenten taatsgott war es vorbehalten, diese klare Lehre zu verdunkeln und den blinden klavengehorsam zu predigen. Das eine oder andere Zeugniß möge hier genügen. ir wählen Zeugen, die nicht im Verdachte stehen, dem Staate nicht geben zu wollen, ıs des Staates ist. „Schon die Sittenlehre befiehlt", sagt Dahlmann[2], „einer rrschaft zu widerstreben, welche nicht bloß Unrecht zu dulden, sondern selbst zu zehen befiehlt." Aehnlich Bluntschli: „Das Recht des Staates ist nicht ein solutes über den Menschen, daher auch der Gehorsam, welchen der Staats- rger der Obrigkeit, der Privatmann der Staatsgewalt schuldet, kein absoluter. Wo s menschlich-irdische Recht an die Grenze seiner Macht gekommen, wo das innere, sichtbare Geistesleben in angeborener Freiheit waltet, da hat vorerst auch der staat-)e Gehorsam sein Ende gefunden, und kein Individuum ist verpflichtet, so zu

[1] Vgl. Lehmkuhl, Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze (Stimmen aus aria-Laach XIII, 298 und 338). v. Hammerstein, Kirche und Staat. 1883. S. 74.

[2] Politik § 202.

glauben, so zu denken, so zu fühlen, wie die Staatsgewalt etwa vorzuschreiben sich angemaßt hat."[1] Ulrici: „So gewiß das Recht der Nothwehr den gewaltsamen Umsturz der Regierung und damit des Staates selbst verbietet, so gewiß gestattet es den allgemeinen passiven Widerstand, den allgemeinen Ungehorsam gegen die rechts- und gesetzwidrigen Befehle der Regierung."[2]

Wer trotz all dieser Gründe an der unbedingten Pflicht des Gehorsams gegen die Staatsgewalt festhält, den bitten wir, uns zu sagen, was er wohl thun würde, wenn der deutsche Reichstag morgen das Gesetz erließe, alle unsere Beamten, voran die Universitätsprofessoren, sollten fortan mehrmals im Jahre dem Cultusminister ihre Sünden beichten?

§ 4.

Veränderung des positiven Gesetzes.

1. Da das positive Gesetz seinen verpflichtenden Grund im freien Willen des Gesetzgebers hat, so kann dieser das Maß, die Ausdehnung und Dauer der Verpflichtung bestimmen oder es auch, wenigstens giltig, theilweise oder ganz wieder aufheben.

Wir sagen: wenigstens giltig. Denn viele positive Gesetze enthalten Forderungen, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten und zum allgemeinen Wohl in jedem öffentlichen Gemeinwesen nothwendig sind, so z. B. das Verbot des Mordes und Diebstahls und die Bestrafung derselben. Die Aufhebung solcher Verbote und Strafen wäre unvernünftig und unerlaubt. Uebrigens würde die Beseitigung des positiven Gesetzes das naturgesetzliche Verbot solcher Handlungen nicht aufheben.

Obwohl die positiven Gesetze geändert werden können, so sollen sie doch nicht leicht geändert werden. In dieser Beziehung geschieht vielleicht in unseren heutigen Volksvertretungen des Guten zu viel. Damit die Abschaffung eines Gesetzes rathsam sei, genügt nicht, daß sich ein anderes, in etwa besseres darbiete. Ein in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes übergegangenes Gesetz soll nur dann durch ein neues ersetzt werden, wenn es nothwendig ist, oder wenn wenigstens das neue Gesetz weit überwiegende große Vortheile verspricht. Denn jede derartige Veränderung gleicht einer chirurgischen Operation an einem lebendigen Organismus. Die Gewohnheit macht die Beobachtung eines Gesetzes leicht und schützt sie folglich. Ein Gesetz erscheint auch dem Volke um so ehrwürdiger und unverletzlicher, je älter es ist. Häufige Aenderungen vermindern das Ansehen des Gesetzes und erschweren auch die genaue Kenntniß desselben, die doch zu ihrer Beobachtung erforderlich ist[3].

2. Wie der Gesetzgeber das Gesetz in sich aufheben oder verändern kann, so steht es auch in seiner Macht, einzelne Untergebene von demselben zu dispensiren, d. h. sie von der Verpflichtung des bestehenden Gesetzes zu ent-

---

[1] Die Lehre vom modernen Staat (1876) II, 664.

[2] Naturrecht (1873) S. 467. Andere Stellen s. bei Meyer, Inst. iur. nat. I, 251.

[3] Schön und weise ist das Wort, das Kaiser Friedrich III. in seinem Programm an Fürst Bismarck richtete (vom 12. März 1888): „Die Verfassungs- und Rechtsordnungen des Reiches und Preußens müssen vor allem in der Ehrfurcht und in den Sitten der Nation sich befestigen. Es sind daher die Erschütterungen möglichst zu vermeiden, welche häufiger Wechsel der Staatseinrichtungen und Gesetze veranlaßt."

binden. Es kann ein allgemein erlassenes Gesetz durchschnittlich dem Gesammtwohl zuträglich, ja nothwendig sein und doch für eine bestimmte Person unter besonderen Umständen hinderlich, oder geradezu nachtheilig werden. Wollte man nun, außer im Falle einleuchtender und dringender Gefahr, das Urtheil hierüber den Einzelnen selbst überlassen, so wäre das aus naheliegenden Gründen allzu gefährlich. Deshalb ist es im Interesse der Gesammtheit, daß die Obrigkeit selbst von den gegebenen Gesetzen aus vernünftigen Gründen entbinden oder dispensiren könne.

3. Als dem Urheber steht dem Gesetzgeber im Zweifel über den Sinn des Gesetzes die Erklärung oder Interpretation desselben zu. Die Erklärung des Gesetzes, welche der Gesetzgeber selbst oder der zu seiner Stellvertretung Bestimmte gibt, heißt die authentische, öffentliche oder autoritative, weil sie bindende Kraft hat. Hierdurch unterscheidet sie sich von der bloß doctrinellen Erklärung, welche von Privatgelehrten (Juristen, Canonisten) ohne öffentliche Ermächtigung gegeben wird.

Verschieden von der Erklärung der Gesetze ist die sogenannte Epikie (ἐπιείκεια), welche, gestützt auf die allgemeinen Grundsätze der Billigkeit, das positive Gesetz in einem besondern Falle gegen seinen Wortsinn anwendet oder auslegt. Weil der Gesetzgeber nicht alle einzelnen Fälle voraussehen kann, so ist es möglich, daß die buchstäbliche Befolgung eines an sich guten Gesetzes in einem ausnahmsweisen Fall sich nachtheilig erwiese. In einem solchen Fall wird mit Recht angenommen oder vermuthet (präsumirt), der Gesetzgeber habe für diesen Fall nicht verpflichten wollen. Natürlich darf man sich nur dann durch eine solche Vermuthung (Präsumption) vom Gesetz entbinden, wenn entweder ein Entscheid des Obern nicht eingeholt werden kann oder das Gesetz ungerecht und schädlich wird.

4. Nicht nur durch den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers, sondern auch durch gegentheilige Gewohnheit kann ein Gesetz zum Theil oder ganz abgeschafft oder verändert werden. Doch hiervon wird weiter unten beim Gewohnheitsrecht die Rede sein.

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.

Damit der Mensch die Gesetze befolgen und in seinem Leben gewissermaßen ausprägen könne, genügt die Kenntniß derselben nicht. Denn das Gesetz ist ein allgemeiner, von den besonderen Umständen absehender Grundsatz. Dieser muß erst auf die einzelnen concreten Fälle und Umstände angewendet werden, damit er als unmittelbare Richtschnur des Verhaltens dienen könne. Diese Anwendung geschieht durch das Gewissen.

§ 1.

Begriff des Gewissens.

1. Die Sprachen der bedeutendsten Culturvölker bezeichnen das Gewissen mit Ausdrücken, die auf ein Erkennen oder Wissen hindeuten. Beim deutschen Gewissen liegt dies zu Tage, ebenso beim griechischen συνειδός und συνείδησις (συνειδέναι) und beim lateinischen *conscientia* (von conscire)[1]. Schon hierin liegt ein deutlicher Hinweis, daß wir das Gewissen im Verstande zu suchen haben. Auf den Verstand deuten auch die Thätigkeiten hin, die wir dem Gewissen zuschreiben: das Gewissen klagt den Menschen an, hält ihm das Böse vor, macht ihm Vorwürfe, zeigt ihm seine Pflicht, manchmal ist das Gewissen ein irriges u. s. w.

Da ferner das Gewissen eine Erscheinung des sittlichen Lebens ist, das sittliche Verhalten des Menschen beeinflußt und hinwiederum von diesem selbst beeinflußt wird, so kann das Gewissen nicht eine Eigenschaft oder Fertigkeit des Verstandes sein, welche sich nicht auf das sittliche Verhalten bezieht. Ebenso wenig kann das Gewissen in der bloßen habituellen Erkenntniß der sittlichen Grundsätze (synderesis = habitus principiorum practicorum) bestehen, die auch in einem gewissenlosen Menschen sehr entwickelt sein kann[2]. Es kann nur in einer Bethätigung unserer praktischen Vernunft bestehen, und zwar in einer solchen, durch welche der Verstand die einzelnen concreten Handlungen im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze beurtheilt. Man kann also das Gewissen im weitesten Sinne definiren: das unmittelbar praktische Urtheil über den sittlichen Charakter (Werth) unserer Handlungen[3].

2. Wir sagen: das unmittelbar praktische Urtheil, um es von dem allgemeinen, abstracten Urtheil über die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung zu unterscheiden. Wenn ich bloß im allgemeinen urtheile: Die Lüge ist unerlaubt, so ist das noch kein Urtheil des Gewissens. Erst wenn ich auf Grund dieses allgemeinen Urtheils oder Gesetzes mir sagen muß: Was du geredet hast oder reden willst, ist unerlaubt, weil es eine Lüge ist, habe ich ein Urtheil des Gewissens. Das Gewissen hat es mit den einzelnen, concreten Handlungen zu thun. Es gleicht in dieser Beziehung dem Richter, der auch nicht gewisse Handlungen im allgemeinen verurtheilt, sondern nur concrete, bestimmte Vergehen. Aehnlich wie der Richter, gelangt auch das Gewissen zu seinem Urtheil durch eine Art Schlußfolgerung. Der Richter wendet die allgemeinen Gesetze auf einen concreten Fall an oder subsumirt die Handlungen unter ein allgemeines Gesetz. So macht es auch das Gewissen oder genauer gesprochen: der Verstand beim Gewissen. Er urtheilt z. B.:

---

[1] Im Lateinischen ist übrigens conscientia zweideutig, da es nicht bloß Gewissen, sondern auch Bewußtsein bedeutet.

[2] Es ist unrichtig, wenn neuere Schriftsteller, z. B. Jodl (Geschichte der Ethik I, 73), die scholastische *synderesis* als identisch mit dem Gewissen ansehen.

[3] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 19 a. 5: Conscientia nihil aliud est quam *applicatio scientiae* ad aliquem actum.

as du sagen willst, ist eine Lüge; nun ist aber die Lüge unerlaubt; also rfst du nicht sagen, was du sagen willst [1].

Wundt nennt diese Lehre, derzufolge das Gewissen die Schlußfolgerung s einem Syllogismus ist, eine „gekünstelte Theorie", welche eine nachträgliche flexion über den Gegenstand in den Gegenstand selbst hineintrage [2]. Dieser rwurf könnte in etwa berechtigt erscheinen, wenn wir behaupteten, der Ver- nd müsse jedesmal einen eigentlichen, formellen Syllogismus bilden. Dem aber nicht so. Aus den allgemeinen Grundsätzen geht der Verstand oft mittelbar und ohne förmlichen Syllogismus zur concreten Anwendung über. er immerhin bleibt wahr, daß das Gewissen durch Anwendung allgemeiner undsätze auf concrete Handlungen entsteht. Darin liegt nichts Außerordent- jes. Auf allen praktischen Gebieten bestimmt der Verstand, was man thun le, durch Anwendung allgemeiner Regeln auf concrete Fälle. an frage den Landmann, warum er seinen Acker im Herbst oder Frühling d nicht erst im Sommer bestelle, warum er die Bäume nicht im Frühling, idern im Herbst beschneide, er wird gleich mit einem allgemeinen Er- hrungssatze antworten. Man frage die Eltern in Preußen, warum sie e Kinder im bestimmten Alter zur Schule schicken, sie werden gleich ant- rten: Das ist Gesetz. Die staatliche Gesetzgebung stellt allgemeine Regeln f. Die praktische Anwendung auf sich selbst muß der Einzelne machen, und ist nur durch einen wenigstens virtuellen Syllogismus möglich.

3. Die concreten Handlungen, welche den Gegenstand des Gewissens bilden, nen zukünftige oder vergangene sein. Dementsprechend wird das wissen eingetheilt in das vorausgehende (conscientia antecedens) und s nachfolgende Gewissen (conscientia consequens). Jenes hat die zu- nftigen, dieses die vergangenen Handlungen zum Gegenstand; jenes rd auch das leitende oder verpflichtende, dieses das richtende oder gende Gewissen genannt. Wir theilten die Handlungen in zukünftige oder rgangene ein. Gibt es nicht auch gegenwärtige? Allerdings, doch kommen als gegenwärtige nicht in Betracht, denn das Urtheil richtet sich zunächst d unmittelbar auf den Willen oder auf die Handlung, sofern sie vom illen ausgeht. Für die Beurtheilung des Gewissens ist aber der Willens- schluß entweder schon vorhanden oder steht erst bevor. Im erstern Fall ge- rt er der Vergangenheit, im zweiten der Zukunft an.

§ 2.

Das nachfolgende Gewissen.

Das nachfolgende Gewissen beurtheilt die geschehene That an n Maßstabe des Gesetzes und erkennt auf Schuld oder Verdienst. Haben r ein erkanntes Gesetz übertreten, so rügt es die That; haben wir es be- gt, so billigt und lobt es unser Verhalten. Das ist das Zeugniß des ten Gewissens.

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 1 ad 2um: Ratio etiam practica utitur odam syllogismo in operabilibus. Cf. Aristot. Ethic. Nic. VII. c. 5.

[2] Ethik S. 481.

Die Stimme des Gewissens tritt uns als die Stimme eines höhern, über uns stehenden Richters gegenüber, dessen Auge unsere geheimsten Thaten und Begierden nicht verborgen geblieben. Vielleicht ist dies auch ein Grund, warum manche Sprachen das Gewissen als ein Mitwissen (conscientia) bezeichnen. Je nachdem das nachfolgende Gewissen unser Verhalten lobt oder tadelt, heißt es gut oder böse. Wir reden auch von einem ruhigen, reinen, fleckenlosen Gewissen, wenn wir uns keiner Schuld bewußt sind.

Die Wirkungen des guten und bösen Gewissens bleiben natürlich nicht im Verstande stehen, sondern spielen auf die Affecte des Begehrungsvermögens über und treten hier als Freude, Trost, Ruhe oder Angst, Mißbehagen, Unruhe zu Tage. Gerade wegen dieser Folgen reden wir auch von Gewissensbissen, denn die Verurtheilung des Gewissens gleicht einem Biß, der Unbehagen, Angst und Schmerz zur Folge hat. Durch diese Bemerkung werden die Gründe hinfällig, um deretwillen einige ältere Schriftsteller das Gewissen in den Willen verlegten[1] und neuere das Gewissen als eine Gefühlserscheinung auffaßten.

Wir gebrauchen allerdings den Ausdruck Gewissen zuweilen auch, um den Gegenstand oder die Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens zu bezeichnen. So reden wir von Reinigung des Gewissens, von Gewissenserforschung. In diesen Ausdrücken wird auch der Gegenstand des Gewissens Gewissen genannt. Sein Gewissen erforschen heißt sein vergangenes Verhalten überdenken, um zu erkennen, ob und wie man gut oder schlecht gehandelt habe. Solange der Mensch seine Aufmerksamkeit auf äußere Dinge richtet, kann ihm manche Gesetzesübertretung, wenigstens in unwichtigeren Dingen, nur halb zum Bewußtsein kommen. Erst wenn er sich sammelt und sein ganzes Thun überschaut, gewinnt er ein klares Urtheil über dasselbe. Wir haben es also hier mit einer übertragenen Bedeutung des Gewissens zu thun, indem diese Benennung vom Gewissen auf seinen Gegenstand übergeht. Derartige Uebertragungen sind sehr häufig[2] und beweisen nicht, daß das Gewissen im eigentlichen Sinn nicht das praktische Verstandesurtheil sei.

§ 3.

Das vorhergehende Gewissen.

1. Das vorhergehende Gewissen zeigt uns, wie wir unser Verhalten einrichten sollen, weshalb es auch das verpflichtende Gewissen heißt. Es befaßt sich nur mit zukünftigen Handlungen, weil nur in Bezug auf diese von einem Sollen die Rede sein kann. Die Vergangenheit steht nicht mehr in unserer Gewalt.

Das vorhergehende Gewissen läßt sich begrifflich bestimmen als das unmittelbar praktische Urtheil über den sittlichen Charakter unserer zukünftigen Handlungen. Sobald die Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung in Frage kommt, urtheilt unser Verstand im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze über die sittliche Eigenschaft derselben mit

---

[1] So z. B. Heinrich von Gent, Quodlib. 4 q. 18.

[2] So wird oft der Ausdruck Wissen und Wissenschaft vom Erkenntnißact auf den Gegenstand desselben übertragen.

Berücksichtigung aller concreten Umstände. Dieses unmittelbar praktische Urtheil ist das vorhergehende Gewissen. Zuweilen wird auch die habituelle Fertigkeit zu solchen Urtheilen Gewissen genannt.

2. Die Bethätigungen des vorhergehenden Gewissens lassen sich auf vier Arten zurückführen: a) Zuweilen gebietet das Gewissen oder sagt uns, wir seien zu einer Handlung durch das Gesetz verpflichtet. b) Zuweilen verbietet es ein Thun oder verpflichtet uns zu einer Unterlassung. c) Andere Male räth uns das Gewissen eine That als gut und verdienstlich an, obwohl sie nicht strenge Pflicht ist. d) Endlich erlaubt es uns manche Handlungen als in sich sittlich gleichgiltig.

Das Gewissen besteht also nicht bloß in einer Anwendung von Gesetzen auf concrete Fälle, sondern in der Anwendung jeder Art von Grundsätzen und Räthen, die sich auf das sittliche Verhalten des Menschen beziehen. Es wendet ferner nicht bloß das natürliche Sittengesetz, sondern auch die positiven göttlichen und menschlichen, kirchlichen und staatlichen Gesetze und ebenso alle Gebote und Verordnungen der verschiedensten Vorgesetzten auf das prakische Verhalten an. Alle Gesetze und Gebote können eben nur durch Vermittlung des Gewissens uns zu concreten Handlungen verpflichten und so unser Verhalten regeln. Wie der Hohlspiegel die verschiedenen Lichtstrahlen in einem Brennpunkte vereinigt, so sammelt das Gewissen alle göttlichen und menschlichen Satzungen und Gebote, beleuchtet durch dieselben die concreten Handlungen und hält so dem Willen die unmittelbare Richtschnur des Verhaltens vor.

3. Diese Lehre vom Gewissen beweist sonnenklar die Unrichtigkeit des Sokratischen Satzes, der bei den modernen Läugnern der Willensfreiheit so großen Anklang findet, daß nämlich niemand freiwillig böse sei (οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός). Wer möchte läugnen, daß man gegen das Gewissen handeln kann und leider häufig genug handelt? Das setzt aber voraus, daß man im Augenblick, wo man sich zur That entschließt, die Verwerflichkeit derselben erkennt, sich jedoch über diese Stimme des Gewissens hinwegsetzt. Der Wille tritt also in bewußten Gegensatz zu dem, was der Verstand ihm als das schlechthin Bessere vorhält. Wie oft sieht der Trunkenbold, daß er durch seine schmähliche Leidenschaft Gesundheit, Ehre, Familienglück untergräbt, sich für Zeit und Ewigkeit unglücklich macht, und doch folgt er dem Sirenengesang der Leidenschaft. Er kennt das Bessere und billigt es, und doch thut er das Schlechtere. Mit Recht nennt deshalb die Schrift den Sünder einen Thoren. Das Gewissen ist ein Ausspruch der Vernunft, der uns zeigt, was wir als vernünftige Wesen in unseren verschiedenen Lagen zu thun haben. Ueber diesen Ausspruch der Vernunft setzt sich der Sünder einer Leidenschaft zulieb hinweg, handelt also thöricht.

4. Unhaltbar ist nach dem Gesagten die Ansicht derjenigen, welche das Gewissen zu einem instinctiven Trieb oder zu einem eigenen Vermögen stempeln. Martensen bezeichnet das Gewissen als einen Trieb, den Gehorsamstrieb[1]. R. Hofmann nennt das Gewissen ein geistiges „Or-

[1] Christliche Ethik (1878) I, 126. Martensen hat überhaupt nach der Manier J. G. Fichte's eine große Vorliebe für derartige Triebe. So redet er von einem Sittlichkeitstrieb, einem weltlichen Trieb, einem Trieb des Reiches Gottes u. s. w.

gan zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein" [1].

Letzterer nimmt im Willen eine stetige subjective Bereitschaft an, mit innerer Nöthigung ein Verhältniß zu setzen, nämlich das Verhältniß zwischen dem gegebenen Fall und einer in demselben Augenblick uns aus uns selbst mit schlechthiniger Autorität entgegentretenden Norm. Zum Wesen des Gewissens gehört also beides: die subjective Bereitschaft zu der genannten Verhältnißsetzung und die stets bereitstehende objective Norm. Die letztere ist der heilige Wille Gottes, dessen „Offenbarungsvehikel" das Gewissen ist.

Diese Lehre Hofmanns läßt vielleicht eine Deutung zu, welche sie der Wahrheit nahe bringt. Aber sie ist zum mindesten sehr unklar und nach der wörtlichen Auffassung nur der „moralische Sinn" Shaftesbury's und seiner Anhänger in etwas theologischer Färbung. Jos. Butler z. B. definirt das Gewissen „ein Reflexionsvermögen im Menschen, durch welches er die eigenen Handlungen unterscheidet und billigt oder mißbilligt" [2]. Der Unterschied zwischen beiden Lehren ist nur der allerdings sehr bedeutende, daß die englischen Moralisten das Gewissen entweder gänzlich von Gott losreißen oder wenigstens von jeder übernatürlichen Offenbarung unabhängig machen. So weit sie in der Philosophie bloß das letztere thun, sind sie im Recht. Das Gewissen kann allerdings die Stimme Gottes in uns genannt werden, aber nicht in dem Sinne, als ob Gott unmittelbar und eigentlich zu uns rede oder uns offenbare, sondern bloß insofern er das natürliche Sittengesetz in der früher erklärten Weise in des Menschen Geist geschrieben und dieser durch Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die einzelnen Handlungen uns den Willen Gottes im besondern erklärt. Man kann mit Grund annehmen, daß der menschliche Geist eine natürliche Veranlagung und Neigung zu einer solchen Anwendung habe, aber die Anwendung selbst ist immer unsere eigene Thätigkeit. Wir haben also einen viel größern eigenen Antheil an der Durchführung des Sittengesetzes, als die von uns bekämpfte Ansicht will. Es wäre gewiß sehr bequem, wenn uns bei jeder Handlung ohne eigenes Denken der Wille Gottes klar vor der Seele stünde. Aber daß dem nicht also ist, beweisen die vielen Zweifel und Bedenken, die uns so oft entgegentreten, wenn wir uns ein bestimmtes Urtheil über den sittlichen Charakter einer Handlung bilden wollen.

---

[1] Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig 1866. S. 83 u. 159. Aehnlich wie Hofmann scheint es auch W. Schmidt (Das Gewissen S. 369 ff.) als ein eigenes selbständiges Vermögen zu betrachten. „Das Gewissen ist das unmittelbare Bewußtsein des für uns schlechthin verbindlichen göttlichen Willens, welches sich unwillkürlich geltend macht", „es ist sittlich-religiöse Centralinstanz" des Menschen, vor der sich jedes von außen an uns herantretende Urtheil, selbst die christliche Offenbarung, legitimiren muß; es ist ebenso das sittlich-religiöse Centralorgan, es ist angeboren, aber bildsam u. s. w. Was Schmidt in seinen historischen Ausführungen über die „Depossedirung" des Gewissens durch die katholische Kirche und die Scholastik sagt, kann nur ein mitleidiges Lächeln erregen.

[2] A principle of reflection in men, whereby they distinguish between, approve and disapprove their own actions. Human Nature, Sermon I, citirt bei A. Bain, Mental and moral science p. 575. Zu den Anhängern des moralischen Sinnes Shaftesbury's in Deutschland gehört G. v. Gizycki, Moralphilosophie S. 123.

Die Annahme eines moralischen Sinnes mit fertigen sittlichen Urtheilen, gleichviel wie man sich denselben vorstellt, vermag auch nicht die unläugbare große Verschiedenheit der sittlichen Urtheile zu erklären. Wenn auch manche Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen sind, so gibt es doch daneben viele weit auseinandergehende, ja sich widersprechende Ansichten. Der Selbstmord wurde von den „gebildeten" Japanesen bis in die neueste Zeit unter Umständen als Pflicht angesehen, während die meisten Culturvölker ihn als Schandthat verabscheuen. Den freien geschlechtlichen Umgang zwischen Unverheirateten scheinen manche rohe Naturvölker für erlaubt zu halten.

Um diese Thatsachen zu erklären, nimmt Hofmann zu „Abnormitäten im Organismus" seine Zuflucht. Aber wie läßt sich denn erklären, daß oft im selben Lande, in derselben Familie, vielleicht trotz derselben Erziehung sich so grundverschiedene sittliche Anschauungen bilden? Eine eigene intuitive Fähigkeit, ein eigenes Organ läßt sich — wenn überhaupt — so doch nicht in so kurzer Zeit derartig abnorm entwickeln. Wie wäre es möglich, daß, unter Voraussetzung einer solchen angeborenen Fähigkeit, ein Heide bei der Bekehrung zum Christenthum so plötzlich seine sittlichen Anschauungen in so vielen Punkten veränderte?

5. Wir haben oben erklärt, daß und in welchem Sinne die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes in unserem Herzen ist. Nimmt man dazu noch die Thatsache, daß sich das Gewissen nie völlig zum Schweigen bringen läßt, sondern bald lauter, bald leiser uns mahnt, so ist unzweifelhaft, daß das Gewissen eine Art Keim der Erkenntniß Gottes ist, den der Schöpfer in unsere Seele gelegt hat. Die Stimme des Gewissens ist wohl das erste, was den Menschen durch eigenes Nachdenken zur Erkenntniß eines höhern, über ihm stehenden Gesetzgebers und schließlich zum vollen Begriff des höchsten Herrn und Schöpfers aller Dinge bringt. Die Mahnung des Gewissens ist auch der Anker, welcher den Schiffbrüchigen am Glauben mitten in den Stürmen noch irgendwie an Gott, seinen Schöpfer und Herrn, befestigt und es ihm stets ermöglicht, den Weg zum Hafen wieder zu finden. Denn wenn auch alle Belehrung und Nöthigung von außen aufhören, wenn die Stimme wohlgesinnter Freunde und Rathgeber längst verstummt ist, die Stimme des Gewissens begleitet uns überall hin und hört mit ihrem Mahnrufe nie auf. Es ist die Stimme des guten Hirten, die in der Wüste nach dem verlorenen Schafe ruft.

§ 4.

Verschiedene Arten des vorhergehenden Gewissens.

1. Mit Rücksicht auf die Uebereinstimmung mit der objectiven Wahrheit wird das Gewissen eingetheilt in das richtige (wahre) und irrende (falsche) Gewissen.

Damit ein praktisches Urtheil in jeder Beziehung wahr sei, wird erfordert, daß die Handlung wirklich objectiv so sei, wie der Verstand urtheilt. Die Uebereinstimmung mit diesem objectiven Sachverhalt ist die Wahrheit oder Richtigkeit des Gewissens, das Gegentheil die Unrichtigkeit oder Falschheit desselben.

Irrig kann das Gewissen sein, entweder weil der allgemeine Grundsatz falsch ist, von dem es ausgeht, oder weil die Schlußfolgerung daraus nicht richtig gezogen ist, oder endlich weil in beiden Beziehungen ein Irrthum unterläuft. Der Irrthum kann überwindlich oder unüberwindlich, freiwillig oder unfreiwillig sein[1].

2. Hinsichtlich des Zustandes des Verstandes bei der sittlichen Beurtheilung wird das Gewissen eingetheilt in das sichere und das zweifelnde Gewissen, je nachdem der Verstand das Urtheil mit oder ohne Furcht vor Irrthum fällt. Jedoch ist zu bemerken, daß unter zweifelndem Gewissen zuweilen jedes nicht sichere Gewissen verstanden wird, zuweilen aber bloß jener Zustand, wo der Verstand nach keiner Seite ein Urtheil wagt, sondern zwischen Bejahung und Verneinung im Zweifel schwebt. Eine besondere Art des zweifelnden Gewissens ist das perplexe (verwirrte) Gewissen, das dann vorhanden ist, wenn man glaubt, sowohl die Vollbringung als die Unterlassung der Handlung sei sündhaft.

3. Mit Bezug auf die dauernde Richtung und Verfassung des Verstandes bei der sittlichen Beurtheilung unterscheidet man das zarte, weite, scrupulöse (ängstliche) Gewissen. Zart ist das Gewissen, das auch die kleineren sittlichen Mängel scharf unterscheidet, weit (lax) dagegen dasjenige, welches ohne genügende Gründe und gegen die Wahrheit sich für die Erlaubtheit der Handlungen auszusprechen pflegt. Das ängstliche oder scrupulöse Gewissen ist geneigt, über das richtige Maß oder auf ungenügende Gründe hin eine Handlung für unerlaubt zu halten. Alle diese Gewissensarten hangen zum guten Theil von der Verfassung des Willens ab. Wer die Sünde sehr fürchtet, wird bei der sittlichen Beurtheilung genau zu Werke gehen und so allmählich das sittliche Urtheil schärfen. Wer sich dagegen aus der Sünde wenig macht, wird die Schärfe des Urtheils nach und nach verlieren und sich mit Scheingründen über manche sittliche Forderung hinweghelfen.

Zweites Kapitel.

Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

§ 1.

Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber.

Inwiefern sind wir dem Gewissen als Führer zu folgen verpflichtet? Zunächst nehmen wir den Fall des sichern Gewissens und stellen folgenden allgemeinen Grundsatz auf:

Jeder ist verpflichtet zu thun, was das sichere Gewissen gebietet, zu unterlassen, was es verbietet.

Ist das Gewissen richtig, so kann diese Behauptung nicht zweifelhaft sein. Jeder ist gehalten, das ihm rechtmäßig auferlegte Gesetz, wenn es ihm, auf den einzelnen Fall angewendet, entgegentritt, zu beobachten. Nun aber

[1] S. oben S. 64.

ist das richtige und sichere Gewissen nur das sicher erkannte und auf den concreten Fall angewandte Gesetz. Wollte man unter der gegebenen Voraussetzung die Pflicht des Gehorsams gegen das Gewissen läugnen, so gäbe es überhaupt eine solche Pflicht nicht mehr, und es würde daraus folgen, daß uns das Gesetz nie in einem concreten Fall verpflichten könne. Denn eine solche concrete Verpflichtung kann nur durch das Gewissen zu stande kommen.

Die behauptete Pflicht gilt auch in Bezug auf das irrende Gewissen, wenn der Irrthum unüberwindlich ist. Denn die eigentliche und formale Gutheit und Bosheit unseres Willens hängt, wie anderswo gezeigt wurde (235), von dem Gegenstande ab, nicht wie er in sich selbst objectiv ist, sondern wie er vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgelegt wird. Entschließt sich also der Wille zu einer That, die der Verstand sicher als sündhaft erkennt, so wird der Wille selbst sittlich schlecht, und ebenso wird er schlecht, wenn er etwas unterläßt, was der Verstand als zweifellose Pflicht hinstellt. Folgt aber der Wille der Vernunft, so wird er gut, auch wenn diese in unüberwindlichem Irrthum befangen ist.

Aber woher nimmt das irrende Gewissen die Kraft, uns zu verpflichten? Das Gewissen kann ja nur insofern verpflichten, als es ein Gesetz auf einen einzelnen Fall anwendet. Ist jedoch das Gewissen irrig, so ist kein wirkliches, sondern ein bloß vermeintliches Gesetz vorhanden, oder es ist wenigstens das wirkliche Gesetz unrichtig angewandt worden. Folglich kann das irrige Gewissen nicht verpflichten. Darauf ist zu entgegnen, daß das besondere Gesetz, um dessen unmittelbare Anwendung es sich handelt, allerdings nicht existirt und folglich auch nicht verpflichtet. Wohl aber besteht das allgemeine und höhere Gesetz, welches befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, soweit es in unserer Macht steht. Diesem Gesetz kann aber der Wille, der aus sich blind ist, nur insofern nachkommen, als er der sichern Erkenntniß des Verstandes Folge leistet.

Führt die Behauptung der Pflicht des Gehorsams gegen das irrende Gewissen nicht zur Annahme, Gott könne uns zu einer sündhaften Handlung verpflichten? Jede Pflicht hat ja ihre letzte Wurzel im Willen Gottes. Nun kann es vorkommen, daß sich jemand irrthümlich zu etwas an sich Bösem verpflichtet fühlt, z. B. zu einer Lüge, um jemand das Leben zu retten. Also verpflichtet ihn Gott in diesem Falle zur Lüge. Doch hier handelt es sich nicht um eine formelle, sondern bloß um eine materielle Sünde, d. h. um eine Handlung, die zwar an sich böse ist, die wir aber irrthümlich für gut, ja vorgeschrieben halten. Gott kann uns zwar nicht an und für sich zur Lüge verpflichten, wohl aber kann und muß er wollen, daß wir lügen, wenn wir zufällig durch Irrthum zu der festen Ueberzeugung gelangt sind, daß es unsere Pflicht sei, zu lügen. Das ist nur eine nothwendige Folge der Schwäche und Beschränktheit unseres Verstandes.

Diese Einwendungen zeigen aber doch, wie wichtig es ist, daß jeder für die Richtigkeit seines Gewissens sorge und die Kenntnisse zu erwerben suche, die ihm nach seinem Stande und Berufe nothwendig sind. Als vernünftige Wesen sollen wir uns der Führung unserer Vernunft anvertrauen. Es ist mithin unsere Pflicht, uns die nothwendigen Kenntnisse durch eigenes Studium oder fremde Belehrung zu verschaffen. Denn die in jedem Berufe

nothwendigen Kenntnisse sind uns nicht angeboren. Wir müssen sie durch eigene Thätigkeit erwerben. Auch in dieser Beziehung darf der Mensch nicht müßiger Zuschauer sein, er muß selbst Hand anlegen an seine eigene sittliche Ausbildung.

Ist der Irrthum ein überwindlicher, d. h. zweifelt man an der Richtigkeit seiner Ansicht, so ist man verpflichtet, sich Gewißheit zu verschaffen, wie aus dem Folgenden erhellen wird.

§ 2.

Ob die Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln nothwendig sei.

Dem sichern Gewissen sind wir zu folgen verpflichtet. Aber ist es nothwendig zum guten Handeln, daß das unmittelbar praktische Urtheil des Gewissens sicher oder zweifellos sei? Darf ich z. B. einen Vertrag unterschreiben, wenn ich zweifle, ob derselbe sittlich erlaubt sei oder nicht? Die Antwort gibt folgender allgemein giltige Grundsatz: Nur dann darf man handeln, wenn man sicher ist, daß die Handlung, die man vorhat, nicht unerlaubt ist[1].

Jeder soll die Gefahr der Sünde fliehen, soviel er nach Maßgabe der durchschnittlichen menschlichen Kräfte vermag. Dieser Satz ist von selbst einleuchtend. Daraus folgt aber unmittelbar, daß er nicht handeln darf, solange er zweifelt, ob das, was er zu thun im Begriffe steht, sittlich zulässig sei oder nicht. Denn sonst würde er etwas thun, was nach seiner eigenen Ansicht vielleicht sündhaft ist, und dieses setzt voraus, daß er das Böse nicht entschieden verabscheut. Wer im Dunkeln sein Gewehr nach einer Richtung abfeuert, in der möglicherweise sich Menschen befinden, beweist, daß er die Tödtung eines Menschen nicht entschieden meiden will.

Eine Einschränkung ist jedoch nothwendig. Die zum sittlich guten Handeln erforderliche Gewißheit braucht keine absolut unfehlbare zu sein. Es genügt jene sogenannte moralische Gewißheit im weitern Sinn, mit der sich vernünftige Leute im praktischen Leben gemeiniglich zufrieden geben. Diese trifft durchschnittlich das Wahre, doch kann ausnahmsweise ein Irrthum vorkommen. Eine absolute Gewißheit ist eben im praktischen Leben selten zu erreichen[2]. Sie fordern hieße den Menschen zu fast beständiger Unthätigkeit verurtheilen. Das gilt auch auf sittlichem Gebiete[3].

---

[1] Cic. De offic. I, 9: Bene praecipiunt qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit an iniquum.

[2] Cf. Aristot. Ethic. Nic. I. c. 3 et 7. S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 70 a. 2; 1. 2. q. 96 a. 1. Meyer, Instit. iur. nat. I, 311.

[3] Wenn wir hier für das Gewissen die sogen. moralische Gewißheit im weitern Sinne für genügend erklären, so darf man daraus nicht schließen, daß es in der Moralphilosophie oder auf sittlichem Gebiete keine strenge, absolute Gewißheit gebe. Die allgemeinen Grundsätze, daß der Mord, Meineid und Ehebruch und Aehnliches an sich sittlich verwerflich seien, sind ebenso gewiß als die Wahrheit, daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, oder andere ähnliche Grundsätze der theoretischen Philosophie. Die Gewißheit der allgemeinen sittlichen Grundsätze läßt sich mit Noth-

§ 3.

Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen?

Wir dürfen nicht handeln, solange wir nicht zu dem unmittelbar prak-
hen sichern Urtheil gelangt sind, daß die Handlung, die wir vollbringen
llen, nicht unerlaubt sei. Wie kann man aber zu einer solchen Sicherheit
angen, wenn man im Zweifel ist?

Der erste Weg zur Beseitigung der Zweifel besteht darin, daß man die
rdersätze prüft, auf die sich das Gewissen stützt. Das Gewissen ist eine
nigstens virtuelle Schlußfolgerung aus einem Syllogismus. Man kann
o sowohl den allgemeinen Grundsatz dieses Syllogismus (den Obersatz) als
concrete Thatsache, auf welche derselbe angewandt wird (den Untersatz),
tersuchen und so vielleicht zu einem sichern Schluß gelangen.

Wer selbst zu einer solchen Prüfung nicht fähig ist, soll sich an den Rath
jenigen halten, die seine Zweifel zu lösen im Stande sind, und denen er Ver-
uen schenken darf. Auf allen Gebieten ist es eine Regel der Klugheit, daß
n in Zweifeln sich an die Fachgelehrten um Rath wendet. Warum sollte
s auf sittlichem Gebiete anders sein? Natürlich gilt dies noch in höherem
rade, wenn Gott selbst — wie dies nach der Lehre der katholischen Kirche
r Fall ist — eine eigene Autorität für das religiöse und sittliche Gebiet
fgestellt und mit unfehlbarer Lehrgewalt ausgerüstet hat.

Aber setzen wir den Fall, es sei nicht möglich, direct den Zweifel zu
en; was dann?

Jetzt ist ein doppelter Fall zu unterscheiden: entweder kommt der
weifel daher, weil der allgemeine Grundsatz, von dem man ausgeht (der
bersatz), zweifelhaft ist, oder daher, weil die Thatsache, die im Untersatz
sgesprochen ist, nicht feststeht. Wir wollen und müssen beide Fälle getrennt
handeln.

I. Was ist zu thun, wenn der **allgemeine Grundsatz** oder das
esetz, das den Obersatz bildet, zweifelhaft ist?

In allen Wissenschaften gibt es viele strittige Fragen. Juristen und
ichter sind oft uneinig darüber, ob ein Gesetz oder eine Verordnung noch
Recht bestehe oder nicht. Noch viel mehr herrschen solche Streitfragen
ter den Canonisten, da die kirchlichen Gesetze für die ganze katholische Welt
assen werden und auf Grundlagen weiterbauen und ändern, die in eine
ersgraue Zeit zurückreichen. Auch in Bezug auf das natürliche Sittengesetz,
s nur in allgemeinen Zügen in den Geist der Menschen geschrieben wurde
d alle Völker und Zeiten umfaßt, bestehen erklärlicherweise manche Con-
werfen.

Wie hat man sich also zu verhalten, wenn die Existenz des Gesetzes selbst
eifelhaft ist und sich sowohl für als gegen dieselbe Gründe vorbringen
sen? Es ist klar, daß man das Gesetz beobachten kann, wenn man will.

---

ndigkeit aus metaphysischen Vordersätzen herleiten, ist also selbst eine metaphysische
d nicht bloß eine moralische; erst in den concreten Anwendungen wird die Gewißheit
e geringere.

Nichts hindert, auch ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten, wenn dasselbe nichts Unerlaubtes vorschreibt. Aber es fragt sich: ist man verpflichtet, es zu beobachten?

Hierauf wird von verschiedenen verschieden geantwortet:

1. Die einen behaupten oder behaupteten ehemals, man sei verpflichtet, das zweifelhafte Gesetz zu beobachten, solange die gegentheilige Ansicht, welche die Existenz des Gesetzes bestreitet und dem Menschen die Freiheit des Handelns wahren will, nicht gewiß oder wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich sei. Dies sind die sogenannten Tutioristen.

2. Andere gestatten, das Gesetz als nicht existirend zu betrachten, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein des Gesetzes vorgebracht werden, wahrscheinlicher (probabiliores) sind als die entgegengesetzten: die Probabilioristen.

3. Wieder andere gestatten dasselbe, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ebenso oder ungefähr ebenso wahrscheinlich (aeque vel fere aeque probabiles) sind als die entgegengesetzten: die Aequiprobabilisten.

4. Noch andere erlauben dasselbe immer, wenn die Gründe, welche gegen die Existenz des Gesetzes sprechen, wirklich und nicht bloß vorgeblich wahrscheinlich (vere et solide probabiles) sind. Diese werden Probabilisten genannt.

Zuweilen wird noch der Laxismus als fünftes System aufgeführt, der jedem erlaubt, sich um das Gesetz nicht zu kümmern, sobald sich irgendwelche, wenn auch noch so schwache Wahrscheinlichkeitsgründe gegen dessen Existenz vorbringen lassen. Doch dieses System wird von niemand theoretisch vertheidigt, da es der Gesetzesübertretung Thür und Thor öffnen würde. Denn wo gäbe es ein Gesetz, gegen das ein findiger Kopf nicht irgendwelche Scheingründe zu entdecken vermöchte? Vom Laxismus ist der Probabilismus wesentlich verschieden, weil dieser sich nicht bloß mit Scheingründen zufrieden gibt, sondern wahrhaft solide Gründe verlangt, denen auch ein vernünftiger und gewissenhafter Mann ihren Werth nicht absprechen kann.

Von diesen Systemen gilt uns allein der Probabilismus als haltbar. Er allein führt ein sicheres Princip, auf das sich alle genannten Systeme stützen müssen, folgerichtig durch. Dieses Princip lautet: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht (lex dubia non obligat).

Damit ein Gesetz verpflichtende Kraft für uns habe, muß es genügend promulgirt sein. Das ist ein allgemein anerkannter Rechtssatz: Lex non promulgata non obligat. Nun aber kann ein wahrhaft zweifelhaftes Gesetz, gegen dessen Existenz schwerwiegende Gründe vorgebracht werden können, nicht als genügend promulgirt angesehen werden; also verpflichtet es nicht.

Noch in anderer Weise können wir denselben Gedanken entwickeln. Der Mensch ist an und für sich der Herr seines Handelns, es ist ihm die Freiheit der Selbstbestimmung von Gott verliehen. Jede Schranke, die man dieser Freiheit setzen, oder was dasselbe ist, jedes Gesetz, das man ihm auferlegen will, muß positiv nachgewiesen werden. Solange dieser Beweis nicht erbracht ist, kann sich der Mensch frei bewegen. Ist aber die Existenz eines Gesetzes wahrhaft zweifelhaft, sprechen gegen sie gewichtige Gründe, so ist

dieser Beweis nicht erbracht. Also bleibt dem Menschen das Recht der freien Selbstbestimmung.

Dieser Grundsatz: Ein zweifelhaftes Gesetz erzeugt keine Verpflichtung, ist ein allgemeiner, der nicht bloß dann gilt, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein des Gesetzes sprechen, wahrscheinlicher oder gleich wahrscheinlich sind als die entgegengesetzten, sondern in allen Fällen, wo die Existenz eines Gesetzes durch gewichtige Gründe in Frage gestellt ist. Es ist deshalb eine grundlose Einschränkung, wenn die Probabilioristen oder Aequiprobabilisten verlangen, die Gründe, die gegen das Gesetz vorgebracht werden, müßten gleich wahrscheinlich oder selbst wahrscheinlicher sein als die entgegengesetzten.

Gegen die Anhänger des Aequiprobabilismus und Probabiliorismus können wir unsern Beweis noch anders stellen. Unter einem zweifelhaften Gesetz (lex dubia) verstanden Juristen und Theologen von jeher jedes Gesetz, über dessen Existenz man nicht einig war, oder dessen Existenz nicht (wenigstens moralisch) feststand. Noch der hl. Alphons, auf den sich die Gegner des Probabilismus berufen, setzt diese Auffassung des zweifelhaften Gesetzes als eine ausgemachte voraus [1]. Behaupten wollen, unter lex dubia habe man bloß jenes Gesetz zu verstehen, dessen Nichtexistenz wahrscheinlicher oder wenigstens gleich wahrscheinlich sei als das Gegentheil, wäre eine offenbare petitio principii und im Widerspruch zu der althergebrachten, allgemeinen Auffassung. Dies vorausgesetzt, argumentiren wir:

Entweder nehmen die Anhänger des Aequiprobabilismus und Probabiliorismus den Grundsatz: Lex dubia non obligat, als wahr an oder nicht. Wenn nicht, so ist auch ihre Ansicht unhaltbar. Denn deswegen, weil die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes gleich wahrscheinlich oder auch wahrscheinlicher sind als die entgegengesetzten, hört die Existenz des Gesetzes nicht auf, wahrscheinlich zu sein. Das Gesetz ist und bleibt also zweifelhaft. Ist man also an das zweifelhafte Gesetz gebunden, so ist der Aequiprobabilismus ebensowohl als der Probabilismus unhaltbar. Erkennt man aber den Grundsatz als richtig an, so muß man auch die Berechtigung des Probabilismus zugeben. Denn sobald gegen die Existenz eines Gesetzes wirklich wahrscheinliche, gewichtige Gründe vorliegen, wird dasselbe zweifelhaft, verpflichtet also nicht.

Das ist das ganze Geheimniß des so viel verschrieenen Probabilismus, der seit den Tagen des großen Jesuitenverleumders Pascal so oft als Wauwau gegen die Jesuiten hat herhalten müssen. Was Probabilismus sei, wußten die wenigsten [2]. Das hinderte nicht, sich mit Entrüstung über die „laxe Moral“

[1] So sagt er z. B. in Theolog. moral. l. I. tract. 1 (Systema morale): Lex ut obliget non tantum promulganda est, sed promulganda *ut certa* . . . Dicimus igitur neminem ad aliquam legem servandam teneri, nisi illa ut *certa* alicui manifestetur. . . *Omnes ad asserendum conveniunt*, quod lex, ut obliget, debet esse *certa ac* manifesta, debetque ut *certa manifestari* etc. Später § 2: Lex *incerta* non potest certam obligationem inducere etc.

[2] Gaß (Geschichte der christl. Ethik II. 1. S. 201 ff.) hat sich durch seine völlige Unkenntniß nicht abhalten lassen, eine lange Abhandlung über den Probabilismus der Jesuiten zu schreiben. Wer wissen will, was die Jesuiten nicht lehren, dem können wir Gaß empfehlen.

der Jesuiten zu ereifern. Man beachtete dabei nicht, daß, wenn der Vorwurf begründet wäre, er eine Anklage gegen die weit überwiegende Mehrheit der katholischen Moralisten enthielte, die alle dem Probabilismus huldigten.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch bemerkt, daß der Probabilismus nur dann angewendet werden darf, wenn es sich allein um die Frage handelt, ob eine Handlung durch ein Gesetz vorgeschrieben bezw. verboten sei oder nicht, oder mit anderen Worten: wo allein die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung in Frage steht. Denn nur in diesem Falle kann man sich auf den Grundsatz berufen: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Wo also noch anderweitige Fragen in Betracht kommen, wie z. B. ob eine Handlung zu einem Zwecke dienlich sei, den man erreichen muß, und dessen Erreichung durch die bloße Erlaubtheit der Handlung nicht sichergestellt wird, darf man sich nicht auf den Probabilismus berufen. Der Arzt z. B. darf nicht, gestützt auf den Probabilismus, zweifelhafte Mittel gebrauchen, solange ihm sichere zu Gebote stehen. Denn er hat die Verpflichtung, für die Gesundheit des Kranken in bestmöglicher Weise zu sorgen. Solange er sichere Mittel hat, darf er keine anderen gebrauchen. Es wäre reiner Unverstand, wenn ein Arzt in einem solchen Fall sich auf das Princip: Lex dubia non obligat, berufen wollte. Denn hier ist gar kein Gesetz zweifelhaft.

Das ist keine willkürliche Einschränkung des Probabilismus, wie man schon gemeint hat, sondern die einfache, natürliche und sachgemäße Erklärung desselben, die uns bei den großen Moralisten schon zu einer Zeit begegnet, wo die literarische Fehde zwischen Probabilisten und Probabilioristen noch nicht entbrannt war[1].

II. Was ist aber zu thun, wenn der Gewissenszweifel nicht auf der Ungewißheit des Gesetzes, sondern auf der Ungewißheit der unter das Gesetz fallenden Thatsache (des Untersatzes) beruht?

Diese Frage ist offenbar wesentlich von der vorigen verschieden. Denn hier kann man sich nicht auf den Grundsatz berufen: Lex dubia non obligat, da kein Gesetz zweifelhaft ist. Es ist z. B. ein ganz zweifelloses Gesetz, daß man fremdes Gut dem Eigenthümer wiedererstatten soll. Aber was soll ich thun, wenn in mir Zweifel entstehen, ob das Haus, das ich bewohne, wirklich mein Eigenthum sei und nicht vielleicht einem Nachbarn gehöre? Ebenso ist es ein sicheres Gesetz, daß man seine Schulden bezahlen solle. Aber was habe ich zu thun, wenn es wahrscheinlich, aber nicht sicher ist, daß ich die Schuld schon bezahlt habe?

In diesen und ähnlichen Fällen kann man sich, wie bemerkt, nicht auf die Ungewißheit des Gesetzes berufen, kann also nicht vom Probabilismus im eigentlichen und strengen Sinne die Rede sein, sondern muß man die Zweifel nach anderen Grundsätzen lösen. Als solche Grundsätze gelten bei den Canonisten die Rechtsregeln Bonifaz' VIII.

---

[1] Beispielsweise vgl. Suarez, De bon. et mal. act. hum. disp. 12 sect. 6 n. 8 sqq. Für eingehendere Erörterungen über den Probabilismus verweisen wir auf die gründliche Abhandlung bei Lehmkuhl, Theol. moralis I, 79. Man s. auch Rappenhöner, Allgemeine Moraltheologie I, 168 ff.

1. Im Zweifel verdient der Besitzer den Vorzug (in dubio ›lior est conditio possidentis). Dieser Grundsatz gilt besonders in Eigen›umsfragen. Nach ihm ist der eben angeführte Zweifel zu lösen. Wenn ›eifel entstehen, wer der Eigenthümer einer Sache sei, so kann der bisherige ›sitzer ruhig im Besitze bleiben, bis ihm die Unrechtmäßigkeit des Besitzes ›hgewiesen wird. Fast gleichbedeutend mit der angegebenen ist die andere ›chtsregel: Man sehe zu, wem die Beweislast zufällt.

2. Wenn es positiv wahrscheinlich ist, daß man einer Pflicht ›on genügt habe, so ist man zu nichts mehr verpflichtet. Dieser ›undsatz gilt nach allgemeiner Ansicht in allen Fragen, wo es sich nicht um ›e Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, also um das Mein und ›in handelt. Einige Canonisten sehen den Grundsatz auch auf dem letztern ›biete als richtig an, die meisten jedoch lassen ihn hier nur mit mannigfachen ›nschränkungen gelten.

3. Im Zweifel entscheide man sich für dasjenige, wofür ›e Präsumption spricht, oder man halte sich an das, was ge›öhnlich vorzukommen pflegt (in dubiis standum est pro eo, pro quo ›t praesumptio; in dubio iudicandum est ex communiter contingen›us). Wer z. B. zweifelt, ob er einer Pflicht in einem bestimmten Fall ›chgekommen sei, aber sicher weiß, daß er dieser Pflicht im allgemeinen immer ›r bestimmten Zeit nachzukommen pflegte, kann mit Recht annehmen, er habe ›ch in dem zweifelhaften Falle seine Pflicht erfüllt.

4. Eine Thatsache darf nicht vorausgesetzt, sondern muß ›wiesen werden (factum non praesumitur, sed probandum est). Die ›uptthatsache, um die es sich z. B. vor Gericht handelt, muß positiv bewiesen ›rden. Niemand darf wegen eines Verbrechens verurtheilt werden, das man ›ht bewiesen hat. Hiermit hängt der andere Grundsatz zusammen: Niemand ›rf für schlecht gehalten werden, solange keine positiven Be›eise vorliegen (nemo praesumitur malus, donec probetur).

5. Im Zweifel wähle man das Sicherere (in dubio pars ›tior eligenda est). Dieser Grundsatz gilt in Bezug auf das unmittelbar ›aktische Urtheil, wenn man handeln muß und keine Sicherheit bekommen ›nn. Außerdem gilt er in solchen Fällen, wo ein Zweck unbedingt erreicht ›rden muß und die bloße Wahrscheinlichkeit die Erreichung desselben nicht ›ert, z. B. im Zweifel über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser ›ilmittel[1].

---

[1] Die eingehendere Erklärung der genannten Rechtsregeln s. bei Lehmkuhl c. n. 108 sqq.

Siebentes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel.

Von der Sünde.

§ 1.

Begriff und Wesen der Sünde.

Der Reihe nach haben wir die verschiedenen Ursachen und Bestandtheile untersucht, die zum Zustandekommen der sittlich guten bezw. sittlich schlechten Handlungen mitwirken. Es bleiben uns noch zwei Eigenschaften zu betrachten, die sich aus der Gutheit und der Bosheit der menschlichen Handlungen ergeben, nämlich die Sündhaftigkeit und die Verdienstlichkeit. In diesem Kapitel wollen wir bloß von der Sünde reden.

1. Das Gesetz ist die verpflichtende allgemeine Richtschnur unseres Handelns. Die Uebertretung desselben ist die Sünde. Und da jedes Gesetz wenigstens mittelbar seine verpflichtende Kraft vom göttlichen Willen oder Gesetz hat, so kann die Sünde definirt werden: die freiwillige Uebertretung eines göttlichen Gebotes oder die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens.

Um aber das Wesen der Sünde besser zu ergründen, müssen wir die schweren und die läßlichen Sünden voneinander unterscheiden.

Die schwere Sünde ist eine Uebertretung des göttlichen Willens, welche das Freundschaftsband zwischen Gott und dem Menschen zerreißt, das Anrecht auf die ewige Seligkeit raubt und so den Menschen von seinem letzten Ziele abwendet. Weil sie diese höchsten und einzig wahren Güter des Menschen, vorab das ewige Leben, der Seele raubt, wird sie auch Todsünde genannt. Die läßliche Sünde ist eine Sünde, welche das Freundschaftsverhältniß, oder wenn dieser Ausdruck gestattet ist, das gute Einvernehmen zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer nicht aufhebt.

Die Zulässigkeit dieser Unterscheidung ergibt sich aus dem einfachen Grunde, daß wir nicht annehmen können, jede geringfügige Mißachtung des göttlichen Willens, besonders wenn sie nur halbbewußt und halbfreiwillig ist, sei im Stande, das Freundschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen zu zerstören und dadurch den Menschen von seinem Endziel und seiner ewigen Seligkeit abzuwenden. Ein weiser Vater wird nicht wegen jeder geringfügigen Beleidigung dem Sohne seine Liebe entziehen und ihn schwer züchtigen.

Aber wann ist eine Sünde eine schwere, oder woran erkennt man, daß eine Sünde eine schwere Beleidigung Gottes ist? Zur schweren Sünde ist erfordert a) eine wichtige Sache; b) volle Erkenntniß derselben und endlich c) volle Einwilligung. Also nur wenn der göttliche Wille in einer wichtigen, belangreichen Sache und zwar mit voller Erkenntniß und voller Einwilligung übertreten wird, haben wir eine schwere Sünde. Denn nur in

einem solchen Falle erkennen wir, daß Gott gewissermaßen mit der ganzen Wucht seiner höchsten Autorität von uns Gehorsam verlangt, daß wir also diesen Gehorsam nicht verweigern können, ohne Gottes Autorität, wenigstens virtuell, zu verachten und seiner Freundschaft verlustig zu gehen. Gerade in dieser (virtuellen) Verachtung der göttlichen Autorität und der göttlichen Freundschaft liegt der innerste Kern der schweren Sünde.

Ein Vergleich möge uns das Wesen der schweren Sünde in etwa anschaulicher machen. Wenn ein Vater seinem Sohn ein ernstes, nachdrückliches Gebot gibt, so erkennt dieser, daß er das Gebotene nicht mehr unterlassen kann, ohne die väterliche Autorität zu mißachten, den Vater zu beleidigen und sein Wohlwollen und seine Liebe, soviel an ihm liegt, zu verscherzen. Uebertragen wir dieses auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, so ist die Nothwendigkeit, in die wir uns durch den göttlichen Willen versetzt sehen, eine Handlung zu thun oder zu unterlassen, um seine Autorität nicht zu mißachten und ihn zu beleidigen, die Verpflichtung. Das Zuwiderhandeln gegen diese Verpflichtung ist die Sünde. Natürlich ist das Verhältniß des Kindes zu seinem Vater nur ein schwaches Bild der innigen Beziehung des Menschen zu Gott. Der Mensch hat von Gott nicht bloß das leibliche Leben, sondern alles, was er ist und besitzt, ja er muß es von ihm jeden Augenblick durch die Erhaltung gewissermaßen von neuem geschenkt bekommen; er kann ohne Gottes Mitwirkung nichts thun oder denken; er ist für Gott geschaffen, und auch nur in Gott kann er sein wahres vollkommenes Glück erreichen. Wenn deshalb der Mensch seinem Schöpfer die Unterwerfung seines Willens verweigert und dessen Autorität mißachtet, d. h. sündigt, so liegt in einer solchen That eine Bosheit, die in menschlichen Verhältnissen kaum eine, wenn auch noch so schwache Aehnlichkeit findet.

Die Bosheit jeder Sünde, sowohl der schweren als der läßlichen, setzt nothwendig den gebietenden Willen Gottes voraus, so daß eine eigentliche Sünde ohne göttliches Gebot nicht möglich ist. Ohne Gesetz ist die Mißachtung des Gesetzgebers und Auflehnung gegen denselben nicht denkbar. Damit ist nicht gesagt, daß die ganze Bosheit der Sünde das göttliche Gebot voraussetze. Denn wie früher gezeigt wurde (141), wären auch ohne göttliches Gebot Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. dgl. böse und verabscheuenswerth. Aber sie hätten noch nicht die Bosheit der Sünde, weil diese in der Uebertretung des göttlichen Gebotes besteht. In diesem Sinn läßt sich behaupten, der Satz: „Manches ist nicht deshalb böse, weil es verboten, sondern verboten, weil es böse ist", gelte bloß mit Rücksicht auf das positive Gesetz, aber nicht mit Rücksicht auf das natürliche Sittengesetz; denn die eigentliche und volle Bosheit (malitia completa), welche die Sünde zur Sünde macht, setzt nothwendig ein Gesetz voraus[1].

2. Man kann also in einer und derselben Sünde, wenigstens in der schweren, mit Grund eine mehrfache Bosheit unterscheiden. Die Sünde ist vor allem im Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur, sie ist gewisser-

[1] Dies scheint uns die einzige haltbare Erklärung der bekannten Stelle des hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 4um). S. oben S. 221.

maßen eine Herabwürdigung derselben, und diese Bosheit ist in Bezug auf die Sünden gegen das Naturgesetz unabhängig vom göttlichen Gebot. Sodann ist jede Sünde gegen das allgemeine Wohl der Menschen, welches durch das Gesetz erreicht werden soll. Endlich zerstört die Sünde das richtige Verhältniß des Menschen zu Gott. Die Sünde ist eine Auflehnung gegen die göttliche Autorität oder eine virtuelle Mißachtung derselben, somit ein Ungehorsam gegen Gott, eine dem höchsten Herrn zugefügte Unehre und ein schwerer Undank gegen den größten Wohlthäter. Sie ist deshalb auch im Widerspruch mit der Liebe, die der Mensch Gott, seinem höchsten Gute, und sich selber schuldet, indem sie ihn von seinem Endziel abwendet und der göttlichen Gerechtigkeit überantwortet. Mit Fug und Recht vergleicht man die schwere Sünde mit dem Selbstmord. Wie der Selbstmörder sich seines zeitlichen Lebens beraubt, so beraubt sich der Sünder der Liebe Gottes und dadurch des ewigen Lebens und überliefert sich dem ewigen Verderben. Jede Sünde ist deshalb eine Thorheit im schlimmsten Sinne des Wortes.

3. Vergleichen wir mit der gegebenen Begriffsbestimmung der Sünde noch einige Begriffsbestimmungen, die uns bei neueren Schriftstellern begegnen, so fällt das Ungenügende und Unrichtige derselben von selbst in die Augen. Die sogenannte „speculative Theologie" innerhalb des Protestantismus versteht unter Sünde vielfach nur eine bloße Negation, ein Nichtvorhandensein des Guten oder gar nur einen geringern Grad des Guten. Andere nennen die Sünde sogar einen nothwendigen Durchgangspunkt zur Tugend. Wieder andere erblicken in der Sünde nur eine Abweichung vom Imperativ der Sittlichkeit oder eine Umkehr der Triebfeder der Vernunft (die Kant'sche Schule) oder ein Uebermiegen des sinnlichen Triebes über das geistige Lebensprincip (Schenkel). Noch anderen gilt die Sünde als ein Abweichen von der naturgemäßen Lust und Neigung des Herzens oder als eine Unlust verursachende Hemmung des Gottesbewußtseins durch das Selbstbewußtsein (Schleiermacher)[1].

Noch leichter machen sich ihre Aufgabe die meisten neueren Moralphilosophen. Sie sprechen einfach von der Sünde gar nicht mehr[2]. Natürlich. Wie sollte man noch von Sünde reden können, wenn man jeden Glauben an einen persönlichen Gott, an ein von ihm ausgehendes natürliches Sittengesetz, sowie an die persönliche Unsterblichkeit als Irrwahn behandelt oder gar vornehm belächelt! Ob aber damit die Sünde und das Sündenbewußtsein aus der Welt geschafft ist? Man vergegenwärtige sich auch die Folgen eines solchen Standpunktes. Gibt es keine Sünde, so gibt es selbstverständlich auch keine Gewissenspflicht. Nur auf Grund göttlicher Ermächtigung kann ein Mensch uns im Gewissen verpflichten. Ist aber die Gewissenspflicht beseitigt, so sind die menschlichen Gesetze nur Maßregeln, die sich auf Androhung von zeitlichen Strafen stützen, und derjenige wäre ein Thor, der sich um diese Gesetze viel kümmerte, wenn er sie zu seinem Vortheil straflos übertreten kann, namentlich wenn er mit Giżycki der Ueberzeugung lebt, daß mit dem Tode alles zu Ende ist.

[1] Ueber diese und andere Ansichten, besonders innerhalb der protestantischen Bekenntnisse, vgl. Herzog, Realencyklopädie, Artikel Sünde.

[2] So z. B. v. Giżycki (Moralphilosophie), Laas u. a.

§ 2.

Die verschiedenen Arten von Sünden.

1. Man unterscheidet die materielle und formelle Sünde. Handelt jemand aus Unwissenheit oder unfreiwillig gegen ein göttliches Gebot, so ist dies bloß eine materielle Sünde. Die That ist zwar gegen das göttliche Gebot, kann aber als Uebertretung dem Menschen nicht zugerechnet werden, weil er sie als solche nicht erkannt und mithin auch nicht freiwillig gewollt hat. Die formelle Sünde dagegen ist die bewußte und freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes.

2. Ferner unterscheidet man die actuelle und habituelle Sünde oder die sündige That und die nach der Sünde bleibende Schuld. Die actuelle Sünde ist die Uebertretung des göttlichen Willens, sie geschieht vielleicht in einem Augenblick. Die habituelle ist der Sündenzustand, der nach der Uebertretung noch zurückbleibt. Auch unter Menschen dauert die Beleidigung, die der eine dem andern zugefügt hat, nach geschehener That so lange moralisch fort, bis Genugthuung geleistet worden ist.

3. Je nachdem die Sünde in einem verbotenen Thun oder Unterlassen besteht, unterscheidet man Begehungs- und Unterlassungssünden. Die Begehungssünden verstoßen gegen ein Verbot, die Unterlassungssünden gegen ein Gebot.

4. Je nachdem die Sünden sich nur in der Seele des Menschen vollziehen oder auch nach außen in die sichtbare Erscheinung treten, unterscheidet man rein innere und äußere Sünden. Die ersteren werden auch Gedankensünden genannt, worunter jedoch auch die Willensacte selbstverständlich miteinbegriffen sind. Die äußeren Sünden zerfallen in Wort- und Werk- oder Thatsünden.

5. Mit Rücksicht auf die Person, gegen welche die Sünde zunächst und unmittelbar gerichtet ist, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Mittelbar oder indirect ist natürlich jede Sünde eine Sünde gegen Gott.

§ 3.

Die sogenannte philosophische Sünde.

Die Sünde ist die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens. Sie hat also zur Voraussetzung, daß man die That (Unterlassung), zu der man sich zu entschließen im Begriffe steht, irgendwie als von Gott, dem höchsten Gesetzgeber, verboten (geboten) erkenne. Denn wie kann man Gottes Befehl mißachten und ihn beleidigen, wenn man nicht wenigstens eine dunkle Ahnung davon hat, daß er etwas befohlen oder verboten habe und ihm das Gegentheil mißfalle?

Aber hieraus entspringt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Es gibt ja heute Unzählige, die behaupten und vielleicht auch zeitweilig glauben, es gebe keinen Gott, das ganze Universum mit all seinen Wunderwerken und Gesetzen sei das Werk des blinden Zufalls. Ist nun ohne Erkenntniß Gottes

eine Sünde nicht möglich, so können, scheint es, Menschen in einem solchen Zustand gar nicht mehr sündigen. Sie können ehebrechen, betrügen, Urkunden fälschen, ohne Gott zu beleidigen. Sie mögen sich zwar bewußt sein, daß diese bösen Thaten gegen die Vernunft und die rechte Ordnung verstoßen, aber sie haben ja keine Kenntniß davon, daß sie Gott beleidigen. Ihre bösen Werke sind also wohl Verstöße gegen die Vernunft (peccata philosophica), aber keine eigentlichen Sünden, d. h. keine Beleidigungen Gottes (peccata theologica).

Diese Ansicht, die ehemals auch unter den Theologen einige Anhänger zählte, ist heute fast allgemein aufgegeben[1]. Wir behandeln diese Frage hier nur von ihrer rein philosophischen Seite. Aber auch von rein philosophischem Standpunkt ist die Möglichkeit einer philosophischen Sünde im genannten Sinn in Abrede zu stellen, und zwar aus folgendem Grund.

Viele sittlichen Grundsätze sind jedem Menschen von selbst einleuchtend (338). Diese Grundsätze kündigen sich in unserem Innern nicht als bloß speculative Wahrheiten an, sondern als unbedingte Gebote, die von unserem Willen Unterwerfung verlangen. Wir urtheilen nicht bloß: Es ist nicht vernünftig und angemessen, Ehebruch, Mord, Meineid u. dgl. zu begehen, sondern: Es ist absolut unerlaubt oder verboten, so zu handeln; du sollst nicht morden, ehebrechen u. s. w. Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zuthun von einer höhern gesetzgebenden Macht auferlegt werden und die ihn auch dann verpflichten, wenn ihn kein menschliches Auge sieht und niemand auf Erden zur Rechenschaft ziehen kann. Wenn nun jemand mit freier Ueberlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er nothwendig wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß er das Gebot einer höhern Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht. Seine That ist eher die Frucht einer frevelhaften Nichtanerkennung als eines Mangels an Erkenntniß. Mag sich einer auch noch so zureden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Ueberzeugung nie, und wenn er im Begriffe steht, das Naturgesetz in einer offenbar schweren Sache zu übertreten, so wird das Gewissen vor der That ihm zurufen: Du sollst nicht, es ist absolut unerlaubt, und nach geschehener That wird es seine rächende Stimme erheben.

Gerade diese Stimme des Gewissens, die uns, besonders im Augenblick der Versuchung zu einem schweren Vergehen, das natürliche Sittengesetz wenigstens dunkel als ein heiliges, absolut unverletzliches vorhält, ist oft das letzte Band, durch das Gott den Irrenden immer wieder zu sich heranzieht.

---

[1] Papst Alexander VIII. verurtheilte am 24. Aug. 1690 folgende These als irrig: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis: philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Zu der Benennung peccatum philosophicum scheint der hl. Thomas Veranlassung gegeben zu haben, der behauptet (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 5um), die Sünde werde von den Theologen hauptsächlich unter der Rücksicht der Beleidigung Gottes, von den Philosophen dagegen unter der Rücksicht der Vernunftwidrigkeit betrachtet. Ueber die ganze Frage vgl. Viva, Trutina theol. thesium damnatarum, und Ballerini, Opus theol. mor. I, 444.

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1.

Begriff und Wesen des Verdienstes.

1. Unter Verdienst versteht man den Anspruch oder das Anrecht auf Belohnung, das eine freie Handlung besitzt wegen des Vortheils, den sie einem andern gewährt. Diesen Begriff verbinden thatsächlich alle mit dem Worte Verdienst. Wenn wir sagen, jemand habe sich bei einem andern Verdienst erworben, so wollen wir damit ausdrücken, er habe ihm irgend eine Dienstleistung freiwillig erwiesen oder ihm sonst freiwillig einen Vortheil im weitesten Sinne des Wortes verschafft und besitze deshalb bei ihm ein Anrecht auf einen Gegendienst (Belohnung). In diesem Anrecht auf Belohnung besteht das Verdienst. Das Gegentheil des Verdienstes ist das Mißverdienst. Mißverdienstlich oder Strafe heischend ist eine Handlung, insofern sie einem andern ein ungerechtes Uebel zufügt[1].

Man hüte sich, das Mißverdienst mit der Schuld zu verwechseln. Das Mißverdienst ist die Folge der Schuld und hat diese zur nothwendigen Voraussetzung. Nur wegen der begangenen Schuld verdient jemand Strafe. Die Schuld (debitum culpae) besteht darin, daß jemand wegen einer Gesetzesverletzung das Mißfallen, die Feindschaft Gottes gebührt; das Mißverdienst (debitum poenae) dagegen darin, daß ihm wegen der Gesetzesübertretung (Schuld) Strafe gebührt.

2. Damit eine Handlung verdienstlich sei, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie muß sich auf einen andern beziehen. Das Verdienst fordert Vergeltung. Die Vergeltung aber ist Sache der Gerechtigkeit, setzt also, wie diese, getrennte Rechtsträger voraus. Niemand kann gegen sich selbst im eigentlichen Sinn gerecht sein. b) Sie muß ferner einem andern irgendwie zum Vortheil oder zur Ehre gereichen, also auf seinen Nutzen im weitesten Sinn abzielen. c) Weiterhin muß sie freiwillig sein, und zwar auch insofern sie dem andern Vortheil bringt. Niemand wird einem andern zum Verdienste anrechnen, was dieser bloß aus Zerstreuung oder Unwissenheit oder unfreiwillig zu fremdem Nutzen gethan hat. d) Ebenso ist zur Entstehung des eigentlichen und strengen Verdienstes erfordert, daß derjenige, der die Pflicht der Vergeltung hat, irgendwie die Verpflichtung übernommen habe, den ihm geleisteten Dienst zu belohnen. Dem eigentlichen Verdienst entspricht die Pflicht der Gerechtigkeit zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Pflicht setzt einen genau bestimmten Gegenstand voraus, auf den sie sich bezieht. Die Gerechtigkeit verlangt nicht bloß im allgemeinen eine Vergeltung, sondern eine dem Verdienst nach einer bestimmten Gleichheit gebührende Vergeltung. Eine solche Bestimmung kann aber nur durch die Annahme oder

[1] Während wir in Bezug auf das Hauptwort zwischen Verdienst und Mißverdienst unterscheiden, wird das Zeitwort verdienen sowohl in Bezug auf Belohnung als Strafe gebraucht. Eine böse Handlung verdient Strafe, Züchtigung.

das wenigstens stillschweigende Einverständniß dessen, der die Vergeltung zu leisten hat, geschehen. Hiergegen ließe sich einwenden: wenn jemand einem andern eine Wohlthat erweise, so erlange er bei diesem ein Verdienst, unabhängig davon, ob letzterer vorher sich zu etwas verpflichtet habe oder nicht. Allerdings, aber nur ein Verdienst im weitern und uneigentlichen Sinne. Dem eigentlichen Verdienst entspricht immer eine strenge Pflicht zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Verpflichtung ist aber in dem angegebenen Falle nicht vorhanden. Wer z. B. für einen andern vertragsmäßig den Garten bebaut, verdient im eigentlichen und strengen Sinn seinen Lohn; wer dagegen aus freien Stücken einem andern hilft, hat dieses Verdienst nicht. Wohl aber ist es eine Pflicht der Billigkeit und Dankbarkeit, daß er eine Belohnung erhalte [1]. Wir handeln hier hauptsächlich vom Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne. e) Das letzte Erforderniß zum Verdienste ist, daß die Handlung nicht als eine bloße vertragsmäßige Gegenleistung für einen schon empfangenen Vortheil angesehen werden könne. Wenn ein Arbeiter die ganze Woche das leistet, was er vertragsmäßig leisten muß und wofür er schon beim Beginn der Woche vorausbezahlt wurde, so erlangt er durch diese Arbeit kein Verdienst mehr, sondern trägt die Schuld ab. Ebenso wer ein empfangenes Darlehen zurückerstattet, erlangt durch diese Zurückerstattung an und für sich und von besonderen Umständen abgesehen kein Verdienst.

3. Man unterscheidet das sittliche und nicht sittliche (physische) Verdienst. Das sittliche Verdienst besitzt die Handlung auf Grund ihrer sittlichen Gutheit, oder insofern sie sittlich gut ist. Das nicht sittliche Verdienst dagegen ist jenes, welches der Handlung ohne Rücksicht auf ihre sittliche Gutheit zukommt. Ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Werth verdient die Arbeit des gedungenen Dieners oder Handlangers ihren Lohn. Unserer Aufgabe entsprechend reden wir hier nur vom sittlichen Verdienst, das vorzugsweise Verdienst genannt wird.

Das sittliche Verdienst kann doppelter Art sein, oder genauer, auf einem doppelten Rechtstitel beruhen: auf dem der ausgleichenden und dem der austheilenden Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit vergilt die Leistung nach voller Gleichheit. Die Verpflichtung zu einer dem Empfangenen gleichkommenden Gegenleistung kann nur aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag hervorgehen. Die austheilende Gerechtigkeit hingegen vergilt nach Maßgabe eines Verhältnisses (277). Sie sucht zu bewirken, daß Belohnung und Verdienst bezw. Strafe und Mißverdienst in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehen. Wer doppelt so viel Verdienst hat als ein anderer, soll auch doppelt so viel von den öffentlichen Gütern und Wohlthaten erhalten. Von diesem letztern Verdienst kann streng genommen bloß in Bezug auf ein öffentliches Gemeinwesen die Rede sein. Nur nach Analogie kann man auch in anderen Gemeinwesen von einem solchen Verdienst sprechen.

4. Die Grundlage des eigentlichen Verdienstes ist dem Gesagten zufolge dieselbe wie die des Rechtes [2]. Die Gerechtigkeit will, daß jeder das Seinige

[1] Das Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne wird von den Theologen meritum condignum oder de condigno genannt, das Verdienst im weitern Sinne dagegen meritum congruum oder de congruo.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 21 a. 3: Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, *quae fit secundum iustitiam.*

erhalte. Wenn deshalb der eine dem andern von dem Seinigen ohne Verzicht auf seine Rechte mittheilt, so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß ihm der letztere das Empfangene vergelte. Zwischen Privatpersonen entsteht eine derartige Verpflichtung aus Gerechtigkeit nur auf Grund eines Uebereinkommens, der Gesellschaft gegenüber aber kann ein Glied derselben sich ein Verdienst erwerben ohne eigentlichen Vertrag. Denn der Vorsteher der Gesellschaft ist durch das Naturgesetz gehalten, die öffentlichen Belohnungen oder Strafen nach Maßgabe der austheilenden Gerechtigkeit, d. h. nach dem Verhältniß des Verdienstes oder Mißverdienstes zu vertheilen.

Das Verdienst im weitern Sinne greift über das Gebiet der strengen (austheilenden oder ausgleichenden) Gerechtigkeit hinaus und besteht in der Pflicht der Billigkeit oder Dankbarkeit, welche auch dort einen Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung herzustellen sucht, wo die strenge Gerechtigkeit keine Forderungen erhebt[1].

§ 2.

Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott.

Man unterscheidet ein doppeltes Verdienst des Menschen bei Gott: ein **natürliches** und ein **übernatürliches**, je nachdem es auf die natürliche oder übernatürliche Belohnung (Glückseligkeit) gerichtet ist und durch die natürlichen Kräfte oder die übernatürliche Gnadenhilfe erworben wird. Vom übernatürlichen Verdienste, das in der gegenwärtigen Ordnung, wo der Mensch durch Gottes Huld zur übernatürlichen Seligkeit berufen ist, allein im eigentlichen Sinne Verdienst genannt wird, handeln die Theologen. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem natürlichen Verdienst und fragen, ob und inwieweit der Mensch innerhalb der natürlichen Ordnung Verdienst erwerben könne.

Es scheinen nämlich dem Menschen in seinem Verhältniß zu Gott die nothwendigen Bedingungen zum Erwerb eines Verdienstes abzugehen. Er kann durch all sein Thun und Lassen dem Unendlichen keinen Vortheil oder Nutzen verschaffen. Denn dieser bedarf unserer Dienste nicht. Er kann durch dieselben nicht vollkommener und glückseliger werden. Auch gehört all das Unserige mehr ihm zu eigen als uns, so daß wir ihm nur das Seinige wiedererstatten und also kein Verdienst bei ihm erwerben können. Trotzdem behaupten wir: **Alle unsere sittlich guten Handlungen sind verdienstlich vor Gott.**

Sowohl kraft seiner **austheilenden** als seiner **ausgleichenden Gerechtigkeit**, soweit von dieser die Rede sein kann, muß Gott die sittlich guten Handlungen des Menschen belohnen. Diese haben also ein Verdienst bei Gott.

a) Es ist Pflicht eines jeden Regenten, in dem ihm unterstehenden Gemeinwesen für das allgemeine Wohl Sorge zu tragen. Das gilt für den Vorgesetzten der einzelnen Genossenschaften, es gilt in noch höherem Grade für den Lenker und Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft. Die Sorge für das allgemeine Wohl fordert aber, daß die Beobachtung der zum Gemeinwohl erlassenen Gesetze belohnt, die Uebertretungen derselben bestraft werden. Denn Lohn und Strafe sind die einzig wirksamen Mittel, um freie Wesen zur Be-

---

[1] Ueber die Grundlage des Verdienstes s. Meyer, Inst. iuris nat. I. n. 203.

obachtung der Gesetze nachdrücklich anzuhalten. Also muß Gott als Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft die sittlich guten Handlungen belohnen und die bösen bestrafen, und zwar kraft seiner austheilenden Gerechtigkeit.

b) Aber nicht bloß insofern der Mensch ein Glied des großen Gottesreiches ist, erlangt er durch seine guten Werke Verdienst und durch seine bösen Mißverdienst, sondern auch insofern er durch dieselben die dem Unendlichen als dem letzten Ziel aller Dinge gebührende Ehre erweist oder verweigert.

Damit der Mensch ein Anrecht auf Belohnung von seiten Gottes erwerbe, ist nichts erforderlich, als daß er freiwillig etwas dem Allerhöchsten Wohlgefälliges und Ehrendes thue, womit dieser die Verheißung einer Belohnung verknüpft hat. Nun aber treffen bei allen sittlich guten Handlungen beide Bedingungen zu. Also erwirbt sich der Mensch durch jede sittlich gute Handlung ein Verdienst bei Gott.

In der That, damit wir bei einem Menschen ein Anrecht auf einen Lohn erhalten, genügt, daß wir ihm etwas Wohlgefälliges, Ehrenvolles freiwillig thun, was er zu belohnen versprochen hat, besonders wenn uns diese Dienstleistung Mühe und Ueberwindung kostet. Warum sollte es bei Gott anders sein? Nun aber ist jede sittlich gute Handlung ein Gott freiwillig geleisteter Dienst, insofern es wenigstens physisch in unserer Gewalt steht, ihm denselben zu versagen, weil wir frei sind. Viele Handlungen sind außerdem nicht streng geboten, sondern unserem freien guten Willen anheimgestellt. Hierzu kommt, daß die Tugendübung dem Menschen beschwerlich ist und von ihm viele Opfer und Kämpfe verlangt. Endlich fehlt auch die göttliche Verheißung des Lohnes für den tugendhaften Wandel nicht. Denn Gott will den Menschen zur Seligkeit führen. Das erkennen wir aus dem natürlichen unstillbaren Drang nach vollkommener Glückseligkeit, den er selbst in das menschliche Herz gelegt (77 ff.). Ebenso wissen wir, daß er das Maß der Glückseligkeit von dem Maße der Tugendübung hienieden abhängig gemacht hat. Also haben wir alles, was erforderlich ist, um den menschlichen Handlungen ein wahres Verdienst vor Gott zuzusprechen.

Dieses Verdienst müßte ein eigentliches **Recht** genannt werden, wenn Gott überhaupt fähig wäre, dem Menschen etwas auf Grund der **ausgleichenden Gerechtigkeit** zu schulden. Denn wenn wir absehen von dem besondern Verhältniß zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, so sind hier alle Bedingungen vorhanden, die zur Entstehung eines Rechtsverhältnisses nothwendig sind: von der einen Seite Verheißung des Lohnes für bestimmte Leistungen, auf der andern freiwillige Uebernahme der gewünschten Leistung. Aber die Frage ist: Kann Gott überhaupt dem Menschen etwas kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit schulden?

Die Ansichten gehen darüber auseinander. Uns scheint die Frage unbedingt zu **verneinen**, und zwar aus folgendem Grund. Damit jemand gegen einen andern eine strenge Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit habe, ist erforderlich, daß dieser andere nicht nach allen seinen Beziehungen und mit allen seinen Rechten **vollständiges Eigenthum des Schuldners** sei. Nach dem ältern heidnischen römischen Rechte wurde der Sklave als vollständiges Eigenthum seines Herrn angesehen. Von diesem allerdings verkehrten Standpunkt war es vollkommen folgerichtig, daß der Herr überhaupt keine

Rechtspflicht gegen den Sklaven haben, also auch keine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen konnte. Was die Römer in Bezug auf den Sklaven irrthümlich annahmen, ist in Bezug auf den Menschen volle Wahrheit. Er ist vollkommenes, unbedingtes Eigenthum Gottes, und alle seine Rechte unterstehen dem göttlichen Obereigenthum, so daß Gott sie in jedem Augenblicke aufheben kann, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Es fehlt somit dem Menschen Gott gegenüber die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die zum Besitze eigentlicher und strenger Rechtsbefugnisse nothwendig ist.

Gott ist also allerdings schuldig, dem Menschen, der die sittliche Ordnung bis an sein Lebensende einhält, die ewige Seligkeit zu verleihen, aber nicht deshalb, weil der Mensch ein strenges *Recht* darauf hat, sondern weil Gott es *seiner eigenen Treue und Wahrhaftigkeit* schuldet, daß er seine Verheißungen erfülle. Gott ist es mehr *sich selbst* als dem Menschen schuldig, die verheißene Belohnung nach Erfüllung der Bedingung zu gewähren.

Achtes Buch.

Die Lehre vom Recht.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Rechts.

§ 1.

Die erste Bedeutung des Rechts: das Seinige.

1. Recht[1] bedeutet zunächst den *Gegenstand* der Gerechtigkeit (269). **Was ist Gerechtigkeit? Eine Tugend, die unsern Willen geneigt macht, jedem sein Recht zukommen zu lassen oder jedem das Seinige zu geben**[2]. Recht bedeutet also an erster Stelle das, was

[1] Das Beiwort *recht* hat nicht dieselbe Bedeutung wie *das Recht*. Als Beiwort bedeutet *recht* alles, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Es hat also eine viel *ausgedehntere* Bedeutung als das Hauptwort Recht. Letzteres bezeichnet bloß das im vorzüglichsten Sinne *Rechte*, welches den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet.

[2] Man kann deshalb auch ganz richtig sagen, daß durch die Gerechtigkeit alle das Ihrige besitzen. In diesem Sinne definirt *Aristoteles* (Rhetor. I. 9, 1366 b 9) die Gerechtigkeit: die Tugend, durch welche jeder gesetzlich *das Seinige* besitzt: Ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἔχουσιν ἕκαστοι, καὶ ὡς ὁ νόμος, ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος. — Da wir im folgenden wesentlich auf *Aristotelischen* Grundlagen aufbauen, so möge hier das Urtheil einen Platz finden, das einer der neuesten Rechtsphilosophen über den Begriff des Gerechten bei Aristoteles fällt: „Das Gerechte," sagt *A. Lasson* (System der Rechtsphilosophie S. 223), „wie es das inhaltliche Princip des Rechtes bildet, ist zuerst und mit *bleibenden Resultaten* von Aristoteles analysirt worden; an ihn hat sich die ganze Begriffsentwicklung auch ferner anzuschließen." Und an einer andern Stelle (14): „Aristoteles . . . hat in seiner mustergiltigen Unter-

einem jeden als das Seinige zukommt, und in dieser Bedeutung entspricht es dem lateinischen iustum und dem griechischen δίκαιον. In diesem Sinne gebrauchen wir das Recht in den Sätzen: „Verhilf mir zu meinem Recht"; „Ich verlange nicht Gnade, sondern mein gutes Recht"; „Es soll jedem sein Recht werden" u. dgl.

Die Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf den Handelnden selbst, sondern auf andere Personen, und bewirkt, daß jeder dem andern genau so viel gibt, als ihm gebührt oder gehört, so daß Gleichheit besteht zwischen dem, was er ihm als das Seinige schuldet, und dem, was er ihm leistet.

Aber was bedeutet denn dieses „Seinige", das den unterscheidenden Gegenstand der Gerechtigkeit bildet? Was heißt es: Durch die Gerechtigkeit besitzen alle das Ihrige (Aristoteles)?

Wie schon aus dem allgemeinen Gebrauch der Possessivpronomina hervorgeht, bezeichnen wir mit mein, dein, sein u. s. w. ein inniges Verhältniß, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen zwei Dingen oder Personen; so sagen wir, die Sonne sende uns ihre Strahlen, der Mond sein Licht. Aber nicht jede derartige Beziehung genügt schon zum Gegenstand des Rechts. In den angeführten Beispielen handelt es sich bloß um die Beziehung der Ursache zur Wirkung. Die zum Gegenstand der Gerechtigkeit geforderte Beziehung ist aber eine innigere, nämlich die der Zweckbeziehung. Damit jemand etwas sein nennen könne, muß es zu seinem ausschließlichen Nutzen bestimmt sein. Die Sache muß auf ihn als ihren unmittelbaren Zweck hingeordnet sein[1]. Es frage sich nur jeder, was er damit ausdrücken wolle, wenn er von seiner Hand, seinem Leben, seinem Kleide, seinem Hause spricht, und er wird das Gesagte bestätigt finden. Die Kräfte, die Glieder des Leibes, die Freiheit sind vom Schöpfer dem Menschen verliehen, damit sie ihm an erster Stelle dienen sollen; sie sind zu seinem Nutzen bestimmt. Darum erkennen wir, daß er nach Gottes Willen im Gebrauch dieser Dinge allen anderen vorzuziehen ist, daß also niemand ihn im freien Gebrauch derselben hindern soll, mit anderen Worten: daß er ein Recht auf diese Dinge als die seinigen hat.

Das Seinige, das den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet, kann dreifacher Art sein, entsprechend den drei wesentlich verschiedenen Beziehungen, in denen die Menschen zu einander stehen können. Wie wir schon bei Erklärung der drei Arten von Gerechtigkeit dargelegt haben (270), kann man erstens die Glieder der Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Gesammtheit, zweitens die Glieder der Gesellschaft in ihrem Verhältniß zu einander und endlich drittens die Gesammtheit in ihrer Beziehung zu den einzelnen Gliedern betrachten.

Der Einzelne schuldet der Gesammtheit, deren Glied er ist, das Ihrige, d. h. das ihr Gebührende oder das, was ihr zu ihrem Bestand und zu ihrem Zwecke nothwendig ist. Diesem Verhältniß entspricht die legale Gerechtig-

suchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt." Leider hat sich Lasson selbst zu wenig an Aristoteles gehalten, sehr zu seinem Nachtheil.

[1] Treffend sagt der hl. Thomas (S. theol. 1 q. 21 a. 1 ad 3um): Dicitur esse *suum* alicuius, quod ad ipsum ordinatur.

keit, die bewirkt, daß jedes Glied eines öffentlichen Gemeinwesens diesem das Gebührende (Seinige) leiste. Der Einzelne schuldet aber auch allen übrigen Gliedern das Ihrige, d. h. was für ihren Nutzen an erster Stelle bestimmt ist, sei es nun auf Grund von natürlichen Verhältnissen oder auf Grund von positiven Thatsachen. Diesem Verhältniß entspricht die ausgleichende Gerechtigkeit, welche jedes Glied der Gesellschaft geneigt macht, allen übrigen Gliedern das Ihrige zu geben. Endlich schuldet aber auch die Gesammtheit als solche den Einzelnen das Ihrige, d. h. das ihnen als Gliedern des Ganzen Gebührende oder Zukommende. Diesem Verhältniß entspricht die austheilende Gerechtigkeit, welche bewirkt, daß die Gesammtheit oder die Leiter und Vertreter derselben von den öffentlichen Gütern und Lasten einem jeden Glied des Ganzen nach dem Verhältniß seiner Verdienste und Kräfte zutheilen.

Diese drei Arten von Gebühr (= das Seinige) sind das Recht in der eben erklärten ersten und wohl ursprünglichsten Bedeutung [1]. In dieser Bedeutung wird das Recht gebraucht in der allgemein angenommenen Definition Ulpians, mit der die Justinianischen Institutionen beginnen: Iustitia est constans et perpetua voluntas *ius suum* cuique tribuendi (269). Gerecht ist derjenige, der jedem sein Recht zukommen läßt [2].

§ 2.

Die zweite Bedeutung des Rechts: Recht im objectiven Sinne.

Das Recht bedeutet zunächst, wie erklärt wurde, was anderen als das Ihrige gebührt und was die Gerechtigkeit jedem gibt. Nun bestimmt aber das Gesetz, was jedem als das Seinige zukomme, oder wenigstens ist es das Gesetz, welches jeden verpflichtet, anderen das Ihrige zu geben. Deshalb wird auch das Gesetz als Grund und Maßstab des Rechtes im ersten Sinne Recht genannt. Das ist die zweite Bedeutung des Rechts. Doch heißt gewöhnlich nicht ein einzelnes Gesetz Recht, sondern nur eine Sammlung von Rechtsgesetzen. So redet man von römischem Recht, Pandektenrecht, Handelsrecht.

In der neuern deutschen Juristensprache heißt das Rechtsgesetz objectives Recht oder Recht im objectiven Sinne, um es von der Rechtsbefugniß, von der unten die Rede sein wird, als dem subjectiven Recht zu unterscheiden.

---

[1] Cf. S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 57 a. 1 ad 1um.

[2] Man kann deshalb auch, ohne den Sinn zu ändern, die Gerechtigkeit definiren: Iustitia est constans et perpetua voluntas *suum cuique* tribuendi. Diese Fassung hat die Definition der Gerechtigkeit bei Ambrosius (De offic. I, 24): Iustitia est quae unicuique *quod suum est tribuit*. Aehnlich sagt Cicero (De finib. bonor. et mal. V, 23): Animi affectio *suum cuique tribuens* atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens *iustitia* dicitur. Und an einer andern Stelle (De invent. II, 53): Iustitia est habitus animi . . . *suam cuique tribuens dignitatem*. Auch der hl. Thomas erklärt (S. theol. 2. 2. q. 58 a. 11): Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam *reddere unicuique quod suum est*. Dicitur autem esse *suum unicuique* personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Man vgl. noch Cont. Gentil. II, 28. Ebenso Card. de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure disp. 1 sect. 1 n. 2: Quarto accipitur (ius) pro iusto i. e. pro aequali quod debetur alicui: sic dicitur apud Latinos: aliquis obtinet ius suum. . . Si ius sumatur in quarta acceptione, est *obiectum* quod intendit iustitia et quod dicitur *unicuique* tribuere.

Wir werden uns im folgenden dem einmal herrschenden Sprachgebrauch anbequemen, obwohl wir denselben für irreleitend halten. Denn er legt den Gedanken nahe, die Rechtsbefugnisse seien kein wahrhaft objectives, von allen anzuerkennendes Recht. Außerdem bedeutet Recht im objectiven Sinne nach dem Wortlaut das directe Object (Gegenstand) sowohl des Rechtsgesetzes als der Rechtsbefugniß und der Gerechtigkeit. Dieses objective Recht ist aber das Recht in der ersten Bedeutung, von der im vorigen Paragraphen die Rede war. Bezeichnender würde das Rechtsgesetz normatives oder befehlendes Recht (Rechtsnorm), die Rechtsbefugniß aber Herrschaftsrecht oder nützliches Recht genannt [1].

Das Recht im objectiven Sinne ist also die Gesammtheit der Gesetze, die das Seinige zum Gegenstand haben und gebieten, einem jeden das Seinige zu geben. Daraus geht hervor, daß nicht jedes Gesetz ein Rechtsgesetz und nicht jede Pflicht eine Rechtspflicht ist.

Alle staatlichen Gesetze sind zwar Rechtsgesetze [2], weil sie bestimmen, was innerhalb der Gesellschaft sowohl der Gesammtheit als den einzelnen Gliedern als das Ihrige zukomme. Aber nicht alle im Naturgesetz enthaltenen sittlichen Gebote sind Rechtsgesetze. Nicht Rechtsgesetze sind vor allem die natürlichen Sittengebote, welche sich auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst beziehen. Denn die Pflichten der Gerechtigkeit gehen immer auf andere, nie auf den Handelnden selbst. Ebenso gehören nicht alle Gebote, welche die Beziehungen des Menschen zu anderen Menschen regeln, zu den Rechtsgesetzen; nämlich jene nicht, welche bloß bestimmen, was der eine dem andern leisten soll, um sich nicht unvernünftig und ungeziemend zu benehmen. Dahin gehören die Gesetze der Nächstenliebe, der Dankbarkeit, Sanftmuth u. dgl.

Bloß diejenigen natürlichen Sittengebote sind Rechtsgesetze, welche bestimmen, was der eine dem andern als das Seinige leisten soll. Nur die Uebertretung dieser Gesetze ist eine Rechtsverletzung. Doch muß man hier unter dem „andern" auch die Gesellschaft als solche und unter der Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende, sondern auch die legale und austheilende Gerechtigkeit verstehen.

Jedes Gesetz legt eine Pflicht auf, aber nur das Rechtsgesetz eine Rechtspflicht. Letztere unterscheidet sich in mehrfacher Beziehung von den anderen sittlichen Pflichten: a) durch den Gegenstand; sie bezieht sich auf das, was anderen aus Gerechtigkeit als das Ihrige gebührt; b) sie setzt deshalb in den anderen eine Rechtsbefugniß voraus, etwas als das Ihrige für sich zu

---

[1] Aeltere Schriftsteller nennen ebenfalls das objective Recht *ius praeceptivum* oder auch ius legale, das subjective Recht dagegen *ius dominativum*, ius utile, ius reale. Cf. Suarez, De Leg. II. c. 14 n. 16 et c. 17 n. 2.

[2] S. Thom. Sum. th. 1. 2. q. 100 a. 2: Lex humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad *rationem iustitiae*, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non praeponit praecepta *nisi de actibus iustitiae;* et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est *nisi in quantum assumunt rationem iustitiae.*

fordern. Anderer Art ist z. B. die Pflicht des Reichen gegen den nothleidenden Bettler, der ihn um ein Almosen anfleht, und die Pflicht des Schuldners gegen den Gläubiger oder des Untergebenen gegen die Gesellschaft, der er angehört. Der Reiche kann verpflichtet sein, den Armen in der Noth durch ein Almosen zu unterstützen; unterläßt er es aber, so verfehlt er sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen die Nächstenliebe, weil der Arme das Almosen nicht als etwas fordern kann, das ihm als das Seinige gebührt. Er hat kein eigentliches Recht auf dasselbe. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Rechtspflicht immer eine größere, strenger bindende Pflicht sei als die reine Gewissenspflicht, oder daß ihre Uebertretung nothwendig eine größere Sünde sei als die Uebertretung der reinen Gewissenspflicht. c) Die Rechtspflichten sind endlich, soweit es die Natur der Sache oder das allgemeine Wohl zuläßt, erzwingbar, die reinen Gewissenspflichten dagegen nicht. Hiervon wird weiter unten die Rede sein.

§ 3.

Die dritte Bedeutung des Rechts: Recht im subjectiven Sinne.

1. Mit den beiden erklärten Bedeutungen des Rechts hängt eine dritte ursächlich zusammen. Indem das Rechtsgesetz befiehlt, einem jeden das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet und der etwas als das Seinige bezeichnen kann, die Vollmacht, dasselbe für sich zu beanspruchen. Er kann von den übrigen verlangen, daß sie ihm dasselbe geben oder ihn im freien Gebrauch desselben nicht ungesetzlich stören. Diese Rechtsvollmacht ist das Recht im subjectiven Sinn. In dieser dritten Bedeutung kommt das Recht vor in den Sätzen: Jeder hat das Recht zu leben, seine Freiheit zu bethätigen u. dgl.

Dasselbe kann definirt werden: eine moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern. Das Recht ist also:

a) eine Befugniß oder ein Können (eine Art Befähigung). Dadurch bildet das Recht den Gegensatz zur Pflicht. Vermöge des Rechtes kann ich etwas thun oder verlangen, vermöge der Pflicht soll ich es. Das Recht wird als eine Art Vergünstigung empfunden, die Pflicht als ein uns auferlegtes Band, welches uns eher lästig ist, insofern es unsere Freiheit einschränkt.

b) Eine moralische Befugniß wird das Recht genannt, um es von rein physischer Gewalt oder materieller Ueberlegenheit zu unterscheiden. Ein verwegener Räuber kann physisch den Wanderer vergewaltigen und berauben, aber das Recht ist nicht auf seiner Seite, er macht sich vielmehr der schnödesten Rechtsverletzung schuldig. Durch den Beisatz moralisch wird also die Befugniß als eine solche gekennzeichnet, die auch in der geistigen Ordnung Geltung hat und von allen anerkannt und geachtet werden soll. Es versteht sich von selbst, daß eine derartige moralische Befugniß Ausfluß eines Gesetzes ist, mithin dieses als seine Grundlage und Quelle voraussetzt. Denn jede Pflicht muß schließlich auf ein Gesetz zurückgeführt werden. Viele ältere und neuere Rechtslehrer nennen deshalb das Recht eine gesetzliche Befugniß.

c) Die übrigen Bestandtheile der Begriffsbestimmung: „irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern", bezeichnen den Gegenstand der Rechtsbefugniß. Gegenstand des Rechts ist nur das, was wir irgendwie als das Unserige, d. h. zu unserem ausschließlichen Nutzen Bestimmte bezeichnen können. Selbstverständlich kann nur das Gegenstand des Rechts sein, was uns irgendwie nützlich oder vortheilhaft ist. Innerhalb dieser Schranken kann aber alles Gegenstand des Rechtes werden.

2. Wie es drei Arten von Gerechtigkeit gibt, nämlich die legale, die ausgleichende und austheilende Gerechtigkeit (270), und drei Arten von Recht im Sinne vom Seinigen (Gerechten) (382) und folglich drei Arten von Rechtsgesetzen: so gibt es auch drei Arten von Rechtsbefugnissen. Die erste entspricht der legalen Gerechtigkeit und besteht in der Befugniß des Gemeinwesens, das Seinige (d. h. das ihm zu seiner Wohlfahrt Nothwendige) von den Gliedern zu verlangen. Die zweite entspricht der ausgleichenden Gerechtigkeit und ist die Befugniß der einzelnen Glieder der Gesellschaft, von jedem andern Gliede das Ihrige zu fordern. Die dritte endlich entspricht der austheilenden Gerechtigkeit und besteht in der Befugniß der Glieder, von der Gesellschaft zu verlangen, daß sie bei Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach dem Verhältniß ihrer Verdienste und Kräfte berücksichtigt werden.

Alle drei Arten von Befugnissen sind wahre Rechte, gleichwie die ihnen entsprechenden Tugenden wahre Gerechtigkeiten sind. Doch sind sie nicht alle in gleich vollkommenem Sinne Rechte.

a) Gleichwie die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit ist (271), so ist auch das ihr entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae) das vollkommenste Recht. Denn Recht und Gerechtigkeit stehen in nothwendiger Beziehung zu einander. In der That kann nur bei diesem Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit jemand etwas zu seinem eigenen ausschließlichen Nutzen fordern, d. h. mit vollem Ausschluß dessen, an den die Forderung gerichtet ist. Auch nur dieses Recht heischt strenge Gleichheit zwischen Leistung und Forderung. Deshalb wird es auch strenges Recht genannt (ius rigorosum).

b) Die Gesammtheit hat auf Grund der legalen Gerechtigkeit die Befugniß, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Nothwendige für sich zu fordern. Weil aber die Glieder als Theile in der Gesammtheit eingeschlossen sind und somit das Recht hier den mit der Rechtspflicht Belasteten nicht vollkommen ausschließt, so ist dieses Recht ein minder vollkommenes als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

c) Beim Rechte, welches die austheilende Gerechtigkeit berücksichtigt, scheint auf den ersten Blick die nothwendige Voraussetzung zu einem eigentlichen Recht zu fehlen. Das Recht hat das Seinige zum Gegenstand. Das Glied der Gesellschaft kann aber die öffentlichen Güter — und nur diese, nicht die Privatgüter sind Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit[1] — nicht zu den seinigen rechnen. Doch hierauf ist zu erwiedern: der Theil und das Ganze sind in gewisser Beziehung identisch. Deshalb gehört alles, was dem Ganzen

[1] S. oben S. 273.

zukommt, in gewissem Sinne auch dem Theile. Bei der Vertheilung der öffentlichen Güter erhält jedes Glied der Gesellschaft das, was in gewisser Beziehung das Seine ist oder ihm gehört [1]. Allerdings ist dieses Recht unvollkommener als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

3. Weil das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht allein Recht im vollkommensten und strengsten Sinn ist, wird es nützlich sein, den Gegenstand dieses Rechts noch eingehender zu untersuchen. Wenn wir von mein und dein im strengen Sinne reden, so bezeichnen wir damit einen Gegenstand, der in inniger Verbindung mit uns steht und zu unserem Nutzen mit Ausschluß aller anderen bestimmt ist. Die Zweckbestimmung ist bei allen Gegenständen des Rechts der ausgleichenden Gerechtigkeit dieselbe, nämlich der Nutzen des Berechtigten mit Ausschluß aller anderen. Aber die Verbindung und Zusammengehörigkeit dieser Gegenstände mit der Person, der sie gehören, kann eine verschiedene sein: eine physische und eine moralische.

a) Die physische Zusammengehörigkeit zwischen einer Sache (im weitesten Sinn) und einer Person kann eine doppelte sein: α) eine wesenhafte oder integrirende, wie z. B. zwischen der Gesundheit, den Gliedern des Leibes, den Fähigkeiten und dem Menschen. Alle diese Theile gehören innerlich zum Menschen und sind nach der Absicht des Schöpfers zu seinem ausschließlichen Dienste und Nutzen bestimmt. β) Eine zufällige physische Verbindung besteht zwischen dem Menschen und den erworbenen Kenntnissen, Fertigkeiten und Tugenden, die wieder verloren gehen können.

b) Die moralische Zusammengehörigkeit zwischen einer Person und einer Sache ist dann vorhanden, wenn zwar keine physische Verbindung besteht, wohl aber jeder auf Grund gewisser Thatsachen einen Gegenstand als in besonderer Weise zu einer Person gehörig und für ihren ausschließlichen Gebrauch bestimmt ansehen muß. So betrachten wir z. B. die Ehegatten auf Grund des Ehevertrags als dauernd miteinander verbunden zu dem Zweck der Ehe. Jeder Ehegatte kann den andern als zu ihm gehörig und ausschließlich für ihn zum Zweck der Ehe bestimmt ansehen. Deshalb macht sich der Ehegatte einer Rechtsverletzung schuldig, wenn er mit einer dritten Person unerlaubten Umgang pflegt.

Diese moralische Zugehörigkeit kann sich α) auf äußere, physische Dinge und Personen beziehen. Wer z. B. ein Haus selbst für sich gebaut, kann dasselbe sein nennen, ebenso derjenige, dem ein anderer ein Haus geschenkt hat. Denn durch die Schenkung setzt der ursprüngliche Eigenthümer den Beschenkten gewissermaßen an seine eigene Stelle, so daß die geschenkte Sache jetzt als für diesen bestimmt angesehen werden muß. Zu diesen äußeren Sachen können auch Leistungen bestimmter Personen gehören, wie es z. B. bei der Ehe der Fall ist.

β) Auch der gute Ruf, den wir uns durch unser gutes Verhalten erworben, ist unser eigen, ferner die Ehre, die uns nach unserer gesellschaftlichen Stellung gebührt; endlich gehören uns auch in gewissem Sinn

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 61 a. 1 ad 2um: Sicut pars et totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit *quod suum est.*

γ) das Wohlwollen und die Freundschaft anderer, die wir uns erworben. Einen guten Freund zu haben, das Wohlwollen anderer zu besitzen, ist ein hohes Gut für den Menschen. Wir haben nun zwar kein strenges Recht darauf, daß uns der Freund seine Freundschaft bewahre, wohl aber haben wir das Recht, daß kein dritter uns durch unerlaubte Mittel dieses werthvollen Gutes beraube[1].

4. Man könnte vielleicht gegen unsere Erklärung des Rechtsbegriffes einwenden, sie bewege sich in einem fehlerhaften Kreise. Wir erklären das Recht aus dem Begriff des Mein und Dein. Nun aber setzt das Mein und Dein das Recht schon voraus. Nur das können wir ja unser nennen, worauf wir ein Recht haben.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist zu bemerken, daß mein, dein u. s. w. in einem doppelten Sinne gebraucht werden. Sie können erstens bedeuten, daß wir ein strenges Recht auf eine Sache als die unserige haben; zweitens können sie aber dasjenige bezeichnen, was in besonderer Weise mit uns zusammenhängt und für unsern Nutzen bestimmt ist, auch abgesehen von jeder Idee des Rechts. Auch wenn ich vom Rechte vollständig absehe, kann ich sagen, daß die Hand vom Schöpfer mir zu meinem Gebrauch gegeben und folglich zu meinem Nutzen bestimmt ist[2]. In dieser zweiten Bedeutung können wir auch bei Thieren von mein und dein reden. Denn auch dem Thiere sind seine Glieder und Fähigkeiten zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung vom Schöpfer verliehen. Das Mein und Dein in diesem zweiten Sinne enthält also den Rechtsbegriff noch nicht, bildet vielmehr die Voraussetzung, den Gegenstand und den Grund des Rechtes. Eben weil ich weiß, daß der Schöpfer die Glieder meines Leibes mir zu meinem alleinigen Gebrauch gegeben, habe ich ein Recht, von allen Menschen zu verlangen, daß sie mich in diesem Gebrauch nicht hindern.

Fassen wir unsere bisherigen Ausführungen über den Rechtsbegriff zusammen, so haben wir drei Arten von Recht zu unterscheiden: Das Recht bedeutet erstens das, was jemandem als das Seinige ausschließlich zukommt und was ihm jeder aus Gerechtigkeit schuldet. Es bezeichnet zweitens das Rechtsgesetz (Recht im objectiven Sinn), welches jedem das Seinige zu geben befiehlt und der Maßstab des Rechtes im erstern Sinne ist. Es bedeutet drittens die Rechtsbefugniß (Recht im subjectiven Sinn), welche jemandem gesetzlich auf irgend eine Sache oder Leistung als die seinige zusteht. Diese drei Arten von Recht sind wesentlich voneinander verschieden, so daß man sie stets auseinanderhalten muß, um nicht in mancherlei Unklarheiten und Irrthümer zu fallen. Trotzdem hangen sie innig miteinander zusammen wie die Glieder einer Kette. Sie bilden zusammen ein System, in welchem das eine Glied das andere stützt oder ergänzt, so daß keines heraus-

---

[1] Cf. de Lugo, De iust. et iur. disp. I. sect. 1 n. 5 sqq. Costa-Rossetti, Philos. moral. (ed. 2) p. 311.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (Cont. Gentil. II, 28): Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, *actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur;* sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo *aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae.*

:issen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden[1]. Weil von mein und in im vollkommensten Sinn nur dann die Rede sein kann, wenn völlig trennte und gleiche Rechtsträger einander gegenübertreten, so ist das cht der ausgleichenden Gerechtigkeit allein Recht im strengsten ıd vollkommensten Sinn.

Zweites Kapitel.

Zweck und Eigenschaften des Rechtes.

§ 1.

Der Zweck des Rechtes.

Treffend hat man den Zweck den Schöpfer des Rechtes genannt. Das cht ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel und folglich von dem Zweck seinem Grund und seiner Norm abhängig.

Welches ist nun der Zweck des Rechtes? Man muß den nähern (un- ttelbaren) und den entferntern (mittelbaren) Zweck unterscheiden. Jede Art ı Recht hat einen unmittelbaren, ihr eigenthümlichen Zweck, alle nmen aber in einem mittelbaren, gemeinsamen Zweck überein. Sie den zusammen ein organisches Ganze, dessen Theile zwar eigenthümliche Zwecke jen, aber mit Unterordnung unter einen gemeinsamen Zweck.

1. Nimmt man das Recht im subjectiven Sinn als Rechtsbefugniß, ist der Zweck desselben der freie, unabhängige Bestand des Rechts- ägers in allem, was ihm als das Seinige gehört.

a) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht hat zum veck die Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder der Gesell- aft untereinander in allem, was sie ihr Eigen nennen nnen. Gott hat den Menschen hier auf die Erde gesetzt, damit er ihn in meinschaft mit anderen seinesgleichen durch Erfüllung seiner Pflichten frei- lig verherrliche. Zu diesem Zweck bedarf der Mensch nicht bloß geistiger ɔ leiblicher Fähigkeiten und Mittel, sondern auch der Sicherheit und ıabhängigkeit sowohl in Bezug auf seine Person selbst als auf den ien Gebrauch dieser Mittel. Es muß ihm eine Sphäre freier Bethätigung vährt sein, in der ihn niemand unbefugt stören darf. Diesem Zwecke dient s Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Dem Thiere ist zum Schutze entweder der blinde Instinct verliehen oder end eine natürliche Waffe, mit der es sich sein Dasein und seine Nahrung ämpft. Dem Menschen sind weise solche Schutzmittel versagt. Ihm ist ür eine höhere, geistige Schutzwehr verliehen: das Recht. Denn ebenso als wir erkennen, daß Gott dem Menschen vieles zu eigen gegeben, um zur freien Erfüllung seiner Aufgabe zu befähigen, sehen wir ein, daß

[1] Die drei erklärten Bedeutungen des Rechtes sind die gebräuchlichsten und die wich- ten. Daneben wird Recht (mehr noch in der Mehrzahl: Rechte) zuweilen auch im ıne von Rechtswissenschaft (Jurisprudenz) gebraucht: Rechtslehrer, Rechtsbeflissene (!).

alle anderen Menschen ihn im freien Gebrauche des Seinigen nicht hindern sollen. Dieses Sollen ist die dem Rechte entsprechende Rechtspflicht.

b) Der Zweck des Rechtes, das der legalen Gerechtigkeit entspricht, ist die Sicherung des Bestandes der Gesellschaft und der ihr zur Erfüllung ihrer Aufgaben nothwendigen Mittel. Die Menschen sind ihrer Natur gemäß für das gesellschaftliche Leben bestimmt (20 ff.). Sie könnten aber ihren Zweck durch ein regelloses Nebeneinander nicht erreichen. Selbst wenn wir sie in einem idealen Zustande denken wollten, müßten sie sich gegenseitig zur Erfüllung ihrer Aufgaben unterstützen, und dazu bedürfte es einer gesellschaftlichen Autorität, welche die Thätigkeit aller auf das Gemeinwohl hinlenkte. In dem Zustande aber, in dem sie thatsächlich sind, genügen auch die Privatrechte und Rechtspflichten allein nicht, um ihnen die Freiheit und Unabhängigkeit in dem Ihrigen wirksam zu sichern. Es wird immer viele geben, welche nur der Zwang in den Schranken der Rechtspflichten erhält. Deshalb bedarf es einer Autorität, eines Wächters und Schützers des Rechtes. Ist aber eine Gesellschaft mit einer Autorität nothwendig, so muß sie auch das Recht auf ihren Bestand und die zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Mittel haben. Der Zweck des Rechtes der legalen Gerechtigkeit ist also kein anderer als der oben bezeichnete.

Das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit ist in gewissem Sinne egoistisch, insofern es unmittelbar nur auf die Sicherheit und Freiheit der einzelnen Glieder abzielt. Es hält die Glieder der Gesellschaft auseinander. Das Recht der legalen Gerechtigkeit dagegen faßt die Glieder zur Einheit zusammen, insofern es ihnen die Rechtspflicht auferlegt, das Ganze in seinem Bestande zu achten und ihm die nothwendigen Mittel zur Erreichung seines Zweckes zu liefern.

c) Wird aber durch diese Verpflichtung gegen die Gesammtheit nicht das Glied in seiner Selbständigkeit gefährdet und zum bloßen Mittel der Gesellschaft herabgewürdigt? Gegen diese Gefahr kommt den Gliedern wiederum ein Recht zu Hilfe, nämlich das Recht der austheilenden Gerechtigkeit. Es ist das Vorrecht vernünftiger Wesen, daß sie nie ohne Vorbehalt gewisser Rechte als Glieder einem gesellschaftlichen Ganzen einverleibt werden können. Der höchste Zweck des Menschen ist Gottes Verherrlichung und seine eigene Seligkeit. Das Zusammenleben mit anderen soll ihn in dieser Aufgabe nicht hindern, sondern fördern. Folglich kann die Gesellschaft nicht nach Belieben über die Güter der Einzelnen verfügen, sondern nur insoweit, als es nothwendig ist, um nach Möglichkeit allen die Erfüllung ihrer Aufgabe zu erleichtern. Deshalb soll auch jedem nach Maßgabe seiner Verdienste von den öffentlichen Gütern zu theil werden. Der Zweck des Rechtes der austheilenden Gerechtigkeit ist also: jedem Gliede der Gesellschaft dem Ganzen gegenüber das Seinige zu wahren oder zu bewirken, daß ihm von den öffentlichen Lasten nicht mehr auferlegt und von den öffentlichen Gütern so viel mitgetheilt werde, als seinen Kräften und Verdiensten entspricht. Dieses Recht hat mithin, ähnlich wie das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit, einen individualistischen Zug, insofern es unmittelbar auf das Wohl des Individuums abzielt und dasselbe vor den Uebergriffen der Gesellschaft sicherstellt. Es hat aber das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Weil der Mensch

Person ist und vieles als zu seinem ausschließlichen Gebrauch von Gott bestimmt ansehen kann, hat er auch der Gesellschaft gegenüber das Recht, nicht beliebig dem Gesammtwohl geopfert zu werden. Das Recht der Gesellschaft auf das Individuum ist kein unumschränktes.

Wir sehen hieraus, daß das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit das ursprünglichste aller drei Arten von Recht ist, daß es die nothwendige Grundlage und Voraussetzung der übrigen, ja in gewissem Sinn auch den Zweck derselben bildet. Denn ein Hauptzweck der Gesellschaft besteht darin, allen Gliedern nach Möglichkeit den freien Gebrauch ihrer Rechte zu sichern.

d) Alle drei Arten von subjectiven Rechten bilden zusammen ein System. Sie ergänzen und stützen sich gegenseitig in Bezug auf einen bestimmten Zweck. Dieser gemeinsame Zweck aller Rechtsbefugnisse ist die Herstellung und Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, wie sie sich für freie vernünftige Wesen mit Rücksicht auf deren letztes Ziel geziemt[1]. Den Individuen soll eine Sphäre freier Bethätigung gesichert sein, jedoch so, daß dadurch ein gemeinschaftliches geordnetes Zusammenleben nicht unmöglich wird. Die Einzelwesen sollen ein einheitliches Ganze bilden und zum Gemeinwohl desselben mitwirken. Dieses Ganze ist aber als solches nicht Selbstzweck, sondern dem Wohl aller Individuen in ihrer Gesammtheit untergeordnet, deshalb haben auch die Individuen Rechte gegen das Ganze.

2. Das Rechtsgesetz (Recht im objectiven Sinne) hat die gezeichnete Ordnung der subjectiven Rechte zum Gegenstand. Es bestimmt, was jedem in der Gesellschaft als das Seine zukommt, sowohl dem Ganzen als den einzelnen Gliedern mit beständiger Berücksichtigung des letzten Zweckes, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

§ 2.

Der Zwangscharakter des Rechtes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach das Wesen des Rechts in die Zwangsbefugniß oder in die Erzwingbarkeit der dem Rechte entsprechenden Rechtspflicht verlegt[2]. Aufgekommen ist diese Ansicht durch Chr. Thomasius und die Kant'sche Rechtstheorie, begünstigt wurde sie durch die materialistische Strömung der Neuzeit. Kant identificirte das Recht geradezu mit der Möglichkeit eines allgemeinen Zwanges.

Bei den älteren Rechtslehrern dagegen geschieht des Zwanges im Recht nur selten Erwähnung, noch weniger gehen sie so weit, das Recht in der

---

[1] Cf. Meyer, Inst. iur. nat. I, 359.

[2] Rud. v. Ihering (Der Zweck im Recht [1884] I, 320): „Die gangbare Definition des Rechts lautet: Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen, und sie hat in meinen Augen das Richtige vollkommen getroffen." Holtzendorff (Principien der Politik [1869] S. 85): „Die Rechtsgesetze enthalten das zwangsweise garantirte Sollen der Menschen innerhalb der staatlich organisirten Gesellschaft." A. Lasson (System der Rechtsphilosophie [1882] S. 207): „Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergibt den Begriff des Rechtes. Was die im Zwange liegende Garantie nicht für sich hat, darf nicht Recht heißen."

Zwangsbefugniß aufgehen zu lassen. Wollen wir das Richtige in dieser Frage finden, so müssen wir wie bisher die verschiedenen Arten von Recht auseinanderhalten.

I. Der Zwangscharakter des objectiven Rechts.

1. Daß die von menschlichen Gesetzen auferlegten Pflichten nöthigenfalls mit physischer Gewalt erzwungen werden dürfen — soweit dies möglich ist —, bedarf wohl keines Beweises. Diese Erzwingbarkeit ergibt sich nothwendig aus dem Zweck des Rechts. Der Zweck der Rechtsnormen ist die Herstellung und Sicherung der richtigen socialen Ordnung, welche den Menschen die Erfüllung der ihnen von Gott auferlegten Aufgaben ermöglicht. Dieser Zweck muß hienieden im irdischen Zusammenleben der Menschen erreicht werden. Er würde aber thatsächlich nicht erreicht, wenn die Rechtsgesetze nicht nöthigenfalls mit physischem Zwang durchgesetzt werden könnten. Bliebe die Einhaltung der Rechtsordnung bloß dem Gewissen der Einzelnen überlassen, so würden sich viele über die Rechtsschranken hinwegsetzen und durch Störung der gesellschaftlichen Ordnung ihre Mitmenschen an der Erfüllung ihrer Aufgaben hindern. Es ist deshalb nothwendig, daß sie durch physischen Zwang in den Schranken ihrer Rechtssphäre gehalten werden. Das ist so einleuchtend, daß immer und überall bei allen Völkern die menschlichen bezw. die staatlichen Gesetze, die wir hier vorzüglich im Auge haben, nöthigenfalls mit physischer Gewalt durchgesetzt wurden.

Die Berechtigung zur zwangsweisen Durchführung des Gesetzes beruht also auf der Nothwendigkeit derselben zur Erreichung der erforderlichen Ordnung im irdischen Zusammenleben der Menschen. Diese Nothwendigkeit ist mithin der Grund und das Maß der Zwangsbefugniß. Letztere erstreckt sich gerade so weit, als es zum Wohl der einzelnen Individuen und der Gesellschaft nothwendig ist. Sobald die zwangsweise Durchführung eines Gesetzes diesem Zwecke nicht dient, hört die Berechtigung zur Anwendung von Gewalt auf. Eine wichtige Folgerung aus diesem allgemeinen Grundsatz werden wir gleich namhaft machen.

2. Obwohl das Rechtsgesetz im allgemeinen erzwingbar ist, so darf man doch nicht das Wesen desselben in die stete augenblickliche Möglichkeit des Zwanges verlegen. Wer diese Möglichkeit als zum Wesen des Rechtsgesetzes gehörig ansieht, muß sich die widersinnige Folgerung gefallen lassen, daß zur Zeit einer allgemeinen Umwälzung, eines Bürgerkrieges oder einer Anarchie, wenn Gericht und Polizei machtlos geworden, alle Staatsgesetze aufhören, wahre Gesetze zu sein. Ebenso könnte ein Tyrann, der die öffentliche Gewalt an sich gerissen und alle Gesetze mit Füßen tritt, kein Rechtsgesetz verletzen, weil ein Zwang gegen ihn nicht möglich ist.

3. Ja, wir gehen noch weiter und behaupten, daß nicht einmal die dem Rechtsgesetze anhaftende Befugniß zur Anwendung physischen Zwanges die Wesenheit desselben ausmacht oder ein wesentlich constituirender Bestandtheil desselben ist. Diese Befugniß ist bloß eine dem Rechtsgesetz anhaftende secundäre Eigenschaft, die sich aus dem Zwecke desselben ergibt.

In der That, jede Gesetzgebungsgewalt ist eine Theilnahme an der höchsten Gesetzgebungsgewalt Gottes. Sie hat deshalb das Recht, im Gewissen zu

verpflichten, so daß derjenige, der ihr den Gehorsam verweigert, sich einer Sünde schuldig macht. Denn er kann diesen Gehorsam nicht verweigern, ohne sich zugleich gegen das natürliche Sittengesetz zu verfehlen, welches den Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit befiehlt. Das Wesen des Gesetzes besteht nun darin, daß es eine Richtschnur unseres Handelns bildet, welche uns zu gewissen Handlungen (Unterlassungen) verpflichtet. Diese Verpflichtung hängt aber nicht von der Erzwingbarkeit ab; sie setzt bloß voraus, daß der Gesetzgeber seinen Willen in der erforderlichen Weise kundgethan habe und das Befohlene nichts Ungerechtes enthalte. Sind diese Bedingungen erfüllt, so tritt das Gesetz in Kraft ohne Rücksicht auf Erzwingbarkeit.

Aber worin besteht denn der wesentliche Unterschied zwischen den Rechtsgesetzen und den übrigen Gesetzen, wenn nicht in der Erzwingbarkeit? Darin, daß bloß die ersteren sich auf das beziehen, was man anderen als das Ihrige schuldet, und daß bloß sie aus Gerechtigkeit verpflichten, so daß man sie nicht übertreten kann, ohne das Recht eines andern zu verletzen, während dies bei den letzteren nicht der Fall ist (384).

Gehört die Möglichkeit, ja sogar die Erlaubtheit des Zwanges nicht zum Wesen der menschlichen Rechtsgesetze, so ergibt sich daraus die sehr wichtige Folgerung für das Naturgesetz: Man kann den natürlichen Sittengeboten, welche sich auf die sociale Ordnung der Menschen untereinander beziehen, nicht deshalb den Charakter wahrer Rechtsgesetze absprechen, weil sie aus sich keinen Polizeiapparat zur Verfügung haben.

Wir können zur Bestätigung davon auf das natürliche Rechtsgesetz hinweisen, welches die Gesammtheit bezw. die Obrigkeit verpflichtet, bei Austheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit zu verfahren. Dieses ist ein wahres Rechtsgesetz, das die Obrigkeit nicht verletzen kann, ohne Unrecht zu thun. Und doch wird höchstens ein Anarchist behaupten, dieses Gesetz lasse sich erzwingen. Denn das hieße den Untergebenen das Recht zuerkennen, mit Gewalt gegen die Obrigkeit vorzugehen, sobald diese nicht nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit verfährt.

Will man übrigens die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes so sehr betonen, so sagen wir, daß dieselbe auch dem Naturgesetze nicht fehlt, denn gerade zur Durchführung und nähern Bestimmung der natürlichen Rechtsgesetze ist das positive Gesetz und eine menschliche Zwangsgewalt nothwendig.

II. Erzwingbarkeit des subjectiven Rechts.

1. Die Erzwingbarkeit des subjectiven Rechts der legalen Gerechtigkeit ergibt sich von selbst aus der Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes. Genau genommen fällt die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes und der Rechtsbefugniß im genannten Sinn zusammen. Die vom Rechtsgesetz auferlegte Pflicht läßt sich erzwingen, weil ihr das Recht der Gesammtheit entspricht, daß dieser Pflicht Genüge geschehe, und der Zweck derselben schon hienieden im irdischen Zusammenleben erreicht werden muß.

Fragt man, wem die Ausübung dieser Zwangsbefugniß zustehe, so ist darauf zu erwiedern, diese Befugniß sei ein ausschließliches Vorrecht entweder

der Gesammtheit als solcher oder derjenigen, denen die Sorge für das öffentliche Wohl obliegt. Gleichwie es nicht jedem zusteht, Gesetze zu erlassen, so ist auch nicht jeder befugt, die Pflichten gegen die Gesammtheit zu erzwingen. Das ist eine nothwendige Forderung der öffentlichen Ruhe und Ordnung. Wenn jeder gegen den andern mit Zwang vorgehen und ihn mit Gewalt zur Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gesammtheit anhalten dürfte, hätten wir bald einen Krieg aller gegen alle.

2. Das Recht, welches der austheilenden Gerechtigkeit entspricht, ist nicht erzwingbar, ebenso wenig als das Gesetz, auf dem dasselbe beruht. Die Rechtspflicht ist erzwingbar, weil und soweit die Erreichung des Zweckes der Einzelnen und der Gesellschaft hier auf Erden es erheischt (392). Dieser Zweck verlangt aber nicht die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht, welche der austheilenden Gerechtigkeit entspricht, verbietet sie vielmehr. Die öffentliche Ordnung könnte nicht bestehen, wenn es jedem Unterthanen freistände, gegen die Obrigkeit Gewalt zu brauchen, sobald er bei Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nicht nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit berücksichtigt zu sein glaubt.

Man sieht hieraus wieder, wie unrichtig es ist, das Wesen der Rechtspflicht in die Erzwingbarkeit zu setzen. Obgleich die austheilende Gerechtigkeit weniger vollkommen den Namen der Gerechtigkeit verdient als die ausgleichende und legale, so ist sie nichtsdestoweniger im wahren Sinne Gerechtigkeit, hat also eine wahre Rechtspflicht und ein wahres Rechtsgesetz zur Voraussetzung. Diese Rechtspflicht und dieses Rechtsgesetz sind aber, wie gezeigt, nicht erzwingbar, also kann die Erzwingbarkeit nicht das Wesen des Rechtsgesetzes und der Rechtspflicht ausmachen und ebenso wenig die Zwangsbefugniß das Wesen des subjectiven Rechts.

3. Daß das Recht, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht, die Zwangsbefugniß im Gefolge hat, wird von allen zugegeben und ergibt sich aus dem Zweck desselben. Dieser ist die Unabhängigkeit und Freiheit eines jeden Gliedes der Gesellschaft im Gebrauche des Seinigen. Dieser Zweck würde aber durchschnittlich nicht erreicht, wenn es nicht erlaubt wäre, mit Zwang gegen diejenigen vorzugehen, die sich nicht an die Rechtsordnung halten wollen.

Aber wem steht die Zwangsbefugniß zu, die mit diesem Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit verbunden ist?

An und für sich und rein abstract betrachtet, haftet diese Zwangsbefugniß an dem Rechtsträger selbst. Wer eine Rechtsbefugniß hat, hat auch an und für sich die entsprechende Zwangsbefugniß. Das geht schon daraus hervor, daß diese Zwangsbefugniß eine Begleiteigenschaft des Rechtes ist und sich deshalb an und für sich dort finden muß, wo das Recht ist. Dies bestätigt auch der unwillkürliche Naturtrieb jedes Menschen, sein Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe der anderen zu schützen oder zu erzwingen.

Anders jedoch muß die Antwort lauten, sobald man den Menschen als thatsächliches Glied eines Gemeinwesens betrachtet. In der Gesellschaft verbietet die nothwendige Ordnung und Sicherheit aller, daß jeder Einzelne gleich selbst zum Zwange seine Zuflucht nehme, um seinem Rechte Anerkennung zu verschaffen. Sonst würde bald ein allgemeines Faustrecht entstehen.

Jeder ist gar zu sehr geneigt, sich gleich für ungerecht behandelt anzusehen oder die Ungerechtigkeit zu überschätzen. Bliebe die Entscheidung und Erzwingung dem eigenen Urtheile der Einzelnen überlassen, so wäre es bald um die öffentliche Ordnung und Sicherheit geschehen. Es muß deshalb eine öffentliche Gewalt geben, welche über den Parteien steht, die Rechtsstreitigkeiten nach fest bestimmten Normen schlichtet, nöthigenfalls mit Gewalt den Widerspänstigen in die Schranken des Rechts zurückweist und so jedem zu seinem Recht verhilft[1].

In seltenen Ausnahmefällen kann aber auch der Einzelne zur gewaltsamen Selbsthilfe befugt sein, dann nämlich, wenn die Zuflucht zur gesellschaftlichen Autorität wegen augenblicklich drohender Gefahr nicht möglich ist. Auch diese Forderung hängt mit der Sicherheit aller zusammen, wie sich denn überhaupt die Zwangsbefugniß ganz nach den Anforderungen des sicheren und geordneten Zusammenlebens aller richten muß. In solchen Ausnahmefällen kommt gewissermaßen das dem Individuum von Haus aus eigene Zwangsrecht wieder zum Vorschein.

F. J. Stahl glaubt, nicht der Einzelne als solcher, sondern das Volk in seiner Einheit sei das Subject des Rechtes, der Einzelne stehe nur in und mittelst des Volkes, als civis und nicht als homo, unter den Geboten des Rechts[2]. Doch diese Ansicht hängt mit dem verkehrten Rechtspositivismus Stahls zusammen, von dem weiter unten die Rede sein wird. Zu welch sonderbaren Folgerungen sie führt, geht schon daraus hervor, daß nach ihr der von einem Mörder Angegriffene nur auf Grund angenommener staatlicher Ermächtigung sein Leben mit Gewalt vertheidigen darf! Und wenn wir uns gar ein paar Menschen außerhalb jedes staatlichen Verbandes denken, so kann nach Stahl von einer solchen Rechtsbefugniß keine Rede mehr sein, weil es überhaupt in einem solchen Zustande kein Recht gibt.

Wir haben oben gesagt, die thatsächliche und augenblickliche Möglichkeit der physischen Erzwingung gehöre nicht zum Wesen des Rechtes. Das gilt auch vom subjectiven Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

a) Wir reden alle von verkannten, verletzten, mit Füßen getretenen Rechten. Also setzen wir voraus, das Recht bestehe auch dann noch, wenn ihm physische Ueberlegenheit entgegentritt. In der That, wenn ein unschuldiger Wanderer von einem Wegelagerer geplündert und ermordet wird, so sieht jeder darin eine schnöde Rechtsverletzung. Es ist dem Wanderer schweres Unrecht geschehen. Und doch stand ihm die augenblickliche Möglichkeit des Zwanges nicht zu Gebote, er unterlag der rohen Gewalt. Also kann diese Möglichkeit des Zwanges nicht zum Wesen des Rechtes gehören. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, das Recht sei nicht einer moralischen Befugniß, sondern einer physischen Ueberlegenheit gleich zu achten, da es aufhöre, sobald es einer größeren physischen Macht gegenüberstehe. Er müßte ferner annehmen, der Stärkere könne nie ein Recht verletzen.

b) Das Recht hat seine Wurzel und Grundlage in einem Gesetz. Wir haben aber gezeigt, daß der Bestand des Rechtsgesetzes von der augenblick-

---

[1] **Meyer**, Inst. iur. nat I. n. 481 sqq.
[2] Philosophie des Rechts (1854) S. 195.

lichen Möglichkeit physischen Zwanges nicht abhängt. Also gilt dasselbe auch von der Rechtsbefugniß.

c) Vielleicht wird man sagen, die Möglichkeit physischen Zwanges gehört zwar nicht zum Wesen des Rechts, wohl aber wenigstens die Möglichkeit allgemeinen gesetzlichen Zwanges; dem Recht sei wenigstens die Anerkennung durch die Staatsgesetze und der allgemeine Schutz der öffentlichen Zwangsgewalt wesentlich.

Aber wir fragen: Wenn die augenblickliche physische Erzwingbarkeit dem Rechte nicht wesentlich ist, sondern der bloße gesetzliche Schutz ausreicht, warum genügt dann der Schutz des natürlichen Sittengesetzes nicht? Dieses ist ein wahres und strenges Gesetz und schützt mich ebenso gut als ein auf Papier geschriebenes Gesetz, dem der augenblickliche Zwang nicht zur Seite steht. Doch sehen wir davon ab. Die völlige Unzulänglichkeit des Rechtsschutzes durch die Staatsgesetze ergibt sich schon daraus, daß die öffentliche Gewalt ihre Pflicht vergessen und weit von den Wegen der Gerechtigkeit abirren kann. Die römischen Staatsgesetze erlaubten bis in die Kaiserzeit dem römischen Bürger, mit seinen Sklaven zu verfahren, wie er wollte. Er durfte sie nach Belieben mißhandeln, verstümmeln, tödten, den Fischen zur Speise vorwerfen. Dem Sklaven fehlte jeglicher staatsgesetzliche Schutz, jede Möglichkeit, sich durch Zwang zu schützen, er war völlig rechtlos der Gewalt seines Herrn überantwortet [1]. Wer nicht ein Recht anerkennt, das über dem Staatsgesetze steht, muß diesen Zustand als einen vollständig berechtigten ansehen, er muß zugeben, daß dem Sklaven kein Unrecht geschah. Dieses ist nur ein Fall. Die Geschichte der Menschheit zeigt uns auf jeder Seite ähnliche Beispiele der schmählichsten Unterdrückung. Man denke nur an die Sklavenjagden im Innern Afrika's. Sollte es wirklich Menschen geben, die einer Theorie zuliebe zu behaupten wagten, derartige Zustände seien nicht himmelschreiende Ungerechtigkeiten? Und doch, wo sind die afrikanischen Staatsgesetze, die sie verbieten?

d) Wie unzulässig es ist, das Wesen des Rechtes in die thatsächliche Möglichkeit der Anwendung von Gewalt oder in den gesetzlichen Zwang zu verlegen, geht auch daraus hervor, daß es unzweifelhafte Rechte gibt, die ihrer Natur nach sich jedem Zwang entziehen. Jeder hat ein strenges Recht darauf, daß ihn niemand ohne genügenden Grund für einen schlechten Menschen, z. B. für einen Meineidigen, Ehebrecher, Betrüger, halte. Und zwar gilt dies auch von rein innerlichen Urtheilen. Darin besteht gerade das frevelhafte, vermessentliche Urtheil, daß man ohne hinreichenden Grund jemand in seinen Gedanken verurtheilt und ihn so wenigstens in Bezug auf sich selbst der guten Meinung und Achtung beraubt, auf die er ein Recht hat. Das ist eine Rechtsverletzung [2]. Nemo praesumitur malus, donec probetur.

Dieses Recht ist aber seiner Natur nach nicht erzwingbar. Denn kein Mensch vermag die anderen zu zwingen, so zu denken, wie er will. Deshalb beschäftigen sich auch die menschlichen Gesetze mit solchen Gedanken nicht. De internis non iudicat praetor. Allerdings werden manche Gegner, um ihre

[1] Ihering, Geist des römischen Rechts, 4. Aufl. II. Thl. S. 167.

[2] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 60 a. 3 ad 2um: Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo *iniuriatur* ei.

Ansicht nicht aufgeben zu müssen, läugnen, daß solche Urtheile gegen die Gerechtigkeit verstoßen. Aber Thatsache ist, daß jeder Unbefangene die frevelhaften Urtheile ungerechte Urtheile nennt[1].

Drittes Kapitel.

Verhältniß des Rechts zur sittlichen Ordnung.

Hand in Hand mit der Ansicht, welche das Wesen des Rechts in der Zwangsbefugniß aufgehen ließ, ging die Anschauung, Recht und Sittlichkeit seien zwei vollständig voneinander getrennte, ja geradezu unabhängige Gebiete. Die letztere Ansicht war nur eine nothwendige Folgerung aus der materialistischen Auffassung des Rechts, welche auch der erstern Ansicht zu Grunde lag. Man ging in dieser Trennung von Recht und Sittlichkeit so weit, daß man die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen beiden Gebieten annahm und dem Rechte auch dann noch seine Geltung wahren zu können glaubte, wenn es mit den sittlichen Gesetzen direct im Widerspruch stünde. Fast die ganze Kant'sche Schule huldigte dieser Ansicht. Ihr entsprechend unterschied man die Rechtslehre und Sittenlehre (Tugendlehre) als zwei getrennte Wissenschaften, die auch in getrennten Lehrbüchern behandelt wurden.

Fr. J. Stahl suchte zuerst wieder das Recht mit der Sittlichkeit in Verbindung zu bringen, doch blieb er im wesentlichen noch in den überkommenen Anschauungen befangen. Mit größerem Erfolg waren Ahrens (im Anschluß an Krause), H. Ulrici und Ad. Trendelenburg in dieser Richtung thätig. Letzterer baute sein Naturrecht wieder „auf dem Grunde der Ethik" auf. Auch Herbart hat durch seine übrigens vollständig unhaltbare Herleitung des Rechtes aus den sittlichen Ideen wenigstens indirect zu einem Umschwung in den hergebrachten Ansichten Veranlassung gegeben. Man erkannte, daß die Rechtsphilosophie seit Kant sich auf einer falschen Fährte befinde und wieder auf den Standpunkt zurückkehren müsse, den man nie hätte verlassen sollen.

§ 1.

Die letzte Quelle jedes Rechtes ist Gott.

Alles Recht stammt wenigstens mittelbar aus dem Willen Gottes.

1. Versteht man unter Recht das objective Recht oder Rechtsgesetz, so ergibt sich die Wahrheit unserer Behauptung schon aus unseren früheren

[1] Auch das Recht der Verstorbenen auf ihren guten Ruf zeigt, wie wenig das Wesen des Rechts in die Zwangsbefugniß verlegt werden kann. Wir nehmen es als selbstverständlich an, daß jeder Lebende ein Recht auf seinen guten Namen hat. Warum sollte er dieses Recht durch seinen Tod verlieren? Denn die Seele, die der eigentliche Träger dieses Rechtes ist, lebt. Sie ist unsterblich. Und wer den Verstorbenen verleumdet und verdächtigt, begeht eine Rechtsverletzung. J. G. Fichte (Grundlage des Naturrechts, WW. III, 56) läugnet zwar, daß die Verstorbenen noch Rechte haben, aber nur seinem verkehrten Rechtsbegriffe zuliebe, von dem später die Rede sein wird. Es ist nun klar, daß hier von einer Zwangsbefugniß kaum die Rede sein kann. Der Verstorbene selbst kann sich nicht mehr wehren, und durchschnittlich kümmern sich die öffentlichen Gesetze wenig um die Ehre der Verstorbenen, sind jedenfalls gegen die Verleumdungen und Schmähungen der Verstorbenen in den meisten Fällen ohnmächtig.

Ausführungen. Die menschlichen Rechtsgesetze sind wahre, im Gewissen verpflichtende Gesetze und nicht bloß Zwangsmaßregeln, denen man sich aus Furcht vor der Gewalt des Stärkern unterwirft. Jeder Unterthan soll um des Gewissens willen und nicht aus bloßer Furcht vor Polizei und Strafe sich den Rechtsgesetzen unterwerfen.

Nun aber haben alle menschlichen Gesetze wenigstens mittelbar ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Sittengesetz (350), und dieses hat seine Verpflichtung unmittelbar von dem göttlichen Willen (291 ff.). Also haben alle Rechtsgesetze ihre letzte, entfernte oder mittelbare Wurzel im göttlichen Willen.

Wohl gemerkt, wir behaupten nicht, daß alle Rechtsgesetze unmittelbar göttliche Willensäußerungen seien oder gar auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhen. Die menschlichen Gesetze haben ihre unmittelbare Quelle im Willen des menschlichen Gesetzgebers. Wenn ich aber frage: Warum bin ich im Gewissen verpflichtet, den rechtmäßigen Befehlen und Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen? so muß die Antwort lauten: Weil dieses eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes ist. Das Naturgesetz bildet die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage jedes menschlichen Gesetzes.

2. Wird das Recht im subjectiven Sinne als Rechtsbefugniß genommen, so ist es der Ausfluß eines Gesetzes. Nun hat aber das Rechtsgesetz wie jedes Gesetz die letzte Quelle seiner Verpflichtung im Willen des ewigen Gesetzgebers. Also ist dieser Wille auch die letzte Quelle des subjectiven Rechts.

Schon oben (385) wurde bemerkt, daß die Rechtsbefugniß nothwendig als Ausfluß aus einem im Gewissen verpflichtenden Gesetz aufgefaßt werden muß. Denn nur auf Grund eines solchen Gesetzes kann jemand auf irgend etwas eine Befugniß haben, die andere zu respectiren gehalten sind. Das Recht hat nothwendig die Rechtspflicht zum Correlat, so daß ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht nicht einmal denkbar ist. Was nützte mir das Recht auf mein Leben, wenn die anderen nicht im Gewissen gebunden wären, es zu achten? Die Pflicht ist aber die Wirkung eines Gesetzes, also auch das ihr entsprechende Recht.

Wir können denselben Beweis noch auf andere Weise führen. Wenn jemand eine Rechtsforderung an uns stellt, so sind wir berechtigt, nach dem Grunde zu fragen, auf den er seine Forderung stützt. Zuerst wird er vielleicht mit dem Hinweis auf eine Thatsache antworten. Er wird z. B. eine Sache von uns verlangen, weil er sie gekauft oder geerbt. Das sind aber nur materielle Thatsachen, die aus sich allein keine Rechtspflicht erzeugen können. Wenn ich nun weiter frage, warum ich denn auf Grund solcher Thatsachen verpflichtet sei, die Forderung des andern als berechtigt anzuerkennen, so muß er auf ein höheres sittliches Gesetz und in letzter Linie auf das natürliche Sittengesetz zurückgreifen. Hier liegt die Wurzel jeder menschlichen Rechtsbefugniß.

§ 2.

Das Recht ist ein wesentlicher Theil der sittlichen Ordnung.

Diese Behauptung ist eine nothwendige Folgerung aus dem, was eben über die letzte Quelle jedes Rechts gesagt wurde.

1. Zur sittlichen Ordnung gehören alle Gesetze, welche aus sich im Gewissen verpflichten und folglich nicht übertreten werden können, ohne eine Gewissenspflicht zu verletzen. Nun aber sind die Rechtsgesetze im Gewissen verpflichtende Gesetze. Also gehören sie wie die von ihnen auferlegten Pflichten zur sittlichen Ordnung. Die Rechtsgesetze und Rechtspflichten sind sittliche Gesetze und Pflichten. Zwar ist nicht jedes sittliche Gesetz ein Rechtsgesetz, aber jedes Rechtsgesetz ist ein sittliches Gesetz.

Trennt man die Rechtsordnung von der sittlichen Ordnung, so ist sie nichts mehr als eine Summe von äußeren Zwangsmaßregeln, die niemanden aus sich im Gewissen binden, sondern nur durch physische Uebermacht durchgesetzt werden. Das heißt aber das Recht jeder Würde und Kraft berauben, es zu einem Polizeisystem herabwürdigen[1].

2. Auch von seiten seines Zweckes betrachtet, stellt sich das Recht als einen Theil und ein Glied der sittlichen Ordnung dar. Wozu hat Gott die Menschen geschaffen und auf diese kleine Erde gesetzt? Sie sollen in Liebe und Eintracht und gegenseitiger Unterstützung ihren Schöpfer hienieden verherrlichen, sowohl direct durch die Gottesverehrung als indirect durch Entfaltung ihrer geistigen und leiblichen Kräfte und Einhaltung der Ordnung, die ihnen als vernünftigen Wesen nach ihrer Stellung im Weltganzen geziemt. Durch die Erfüllung dieser Aufgabe wirken sie zugleich ihr ewiges Heil.

Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte der Mensch mancher Mittel: geistiger und leiblicher Kräfte und Fähigkeiten und auch äußerer Dinge, die ihm zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seiner Pflichten nothwendig sind. Mit solchen Mitteln hat der Schöpfer den Menschen entweder direct selbst versehen durch die inneren Kräfte des Leibes und der Seele, oder er hat ihm die Möglichkeit gegeben, sie durch eigenes Schaffen zu erwerben und der Erde abzuringen.

Damit nun der Mensch im Gebrauche dieser Mittel unabhängig und selbständig sei und frei die ihm gestellte Aufgabe lösen könne, ist ihm das Recht verliehen, d. h. die Befugniß, andere von dem Gebrauche dieser Mittel auszuschließen. Das ist der Grund des ursprünglichsten und nothwendigsten menschlichen Rechtes, nämlich desjenigen, das der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht.

Weil aber die Menschen geordnet zusammenleben und sich gegenseitig in ihrer Aufgabe unterstützen sollen, so bedarf es einer menschlichen Autorität, welche die Einzelnen in ihren Rechten schützt und alle zum geordneten Zusammenwirken leitet. Auch diese Autorität hat Mittel und Rechte nothwendig zur Lösung ihrer Aufgabe, und hierzu gehört vor allem das Recht, von den Einzelnen zum Zwecke des Gesammtwohles Gehorsam zu fordern.

So gehört also die Rechtsordnung als integrirender Theil zur gesammten sittlichen Ordnung, deren Verwirklichung der Schöpfer

[1] Treffend sagt Ulrici (Naturrecht S. 219): „Ist das Recht nur Recht, unterschieden von Willkür und Gewalt, wenn und soweit es eine den Willen verpflichtende Kraft in sich trägt, so stellt sich jeder, der von Recht spricht und weiß, was er sagt, auf den ethischen Standpunkt, auf den Boden des Seinsollenden. Alle naturalistischen und materialistischen Doctrinen können daher nur durch Inconsequenz, durch Unklarheit und Confusion oder durch sophistische Erschleichungen vor der Identificirung von Recht und Gewalt sich schützen.“ S. auch Gutberlet, Ethik und Naturrecht S. 112.

von dem Menschengeschlecht hier auf Erden verlangt. Wie die übrige sittliche Ordnung, hat auch die Rechtsordnung ihre Wurzel im weltordnenden Vernunftwillen Gottes, sie beruht auf göttlicher Ermächtigung, ja auf Gottes Gebot; die Erfüllung der göttlichen Absichten ist ihr Ziel, und am göttlichen Willen hat sie auch ihre Schranke, welche sie nicht überschreiten darf.

Ist es aber auch unzweifelhaft, daß die Rechtsordnung zur sittlichen Ordnung gehört, so ist es doch ebenso wahr, daß sie nur ein Theil derselben ist, und zwar der dienende Theil, der sich zu der übrigen sittlichen Ordnung wie das Mittel zum Zweck verhält.

Direct um ihrer selbst willen beabsichtigt der Schöpfer die freie sittliche That. Der Mensch soll frei seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und die rein sittlichen Pflichten der Liebe und Pietät gegen andere erfüllen können. Damit dieser Zweck erreicht werde, und zwar nicht bloß von seiten eines Einzigen, sondern aller gemeinsam Lebenden, bedarf es der Rechtsordnung. Diese ist also von Gott gewollt, aber als Mittel zur freien Erfüllung der rein sittlichen Pflichten. Sie bildet sozusagen die nothwendige sociale Grundlage, auf der jeder frei die göttliche Ebenbildlichkeit in sich ausgestalten soll.

3. Wenn aber die Rechtsordnung als Theil zur sittlichen Ordnung gehört, wie läßt es sich dann erklären, daß dem Rechtsgesetz durch bloße äußere Erfüllung (Legalität) Genüge geschieht, während es doch bei der sittlichen Ordnung hauptsächlich auf die Gesinnung ankommt? Diese Einwendung ist oft als Waffe gegen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung gebraucht worden. Aber mit Unrecht. Und zwar aus mehrfachem Grunde.

a) Wenn auch dem Rechtsgesetz durch bloß äußere Erfüllung an und für sich Genüge geschieht, so bleibt doch wahr, daß es zu dieser äußeren Leistung im Gewissen verpflichtet. Dem menschlichen Gesetz genügt, wer die Schulden und die gebührenden Steuern bezahlt. Aus welcher Absicht dieses geschehe, ist ihm gleichgiltig. Aber nichtsdestoweniger verpflichtet es im Gewissen zu diesen Leistungen, so daß derjenige, welcher sie unterläßt, sich eine Schuld gegen die Gerechtigkeit zuzieht, also die sittliche Ordnung verletzt.

b) Das Rechtsgesetz hängt ferner mit der sittlichen Ordnung dadurch zusammen, daß es nie etwas vorschreiben kann, was seiner Natur nach unsittlich und ungerecht ist. Denn es verpflichtet im Gewissen; es ist aber ein Widerspruch, daß es eine Gewissenspflicht in Bezug auf etwas sittlich Verwerfliches und mithin durch das Naturgesetz Verbotenes gebe (353)[1].

c) Auch das allgemeine Verfahren der staatlichen Gesetze berücksichtigt den sittlichen Charakter der Handlung. Das Strafrecht z. B. bemißt die Strafe nach dem Maße der Schuld. Warum wird der Mord anders bestraft als der Todtschlag in einem plötzlichen Streit? Die äußere Gesetzesübertretung ist in beiden Fällen dieselbe. Warum wird trotzdem eine verschiedene Strafe verhängt? Weil in einem Falle die Schuld eine viel größere ist, da die Tödtung aus vorsätzlicher, böswilliger Absicht hervorging, während

---

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 57 a. 2 ad 2um: Si aliquid de se habet repugnantiam ad ius naturale, non potest humana voluntate fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Is. 10, 1: Vae qui condunt leges iniquas.

ies im andern Falle nicht zutraf. Auch im bürgerlichen Recht wird oft uf die Gesinnung Rücksicht genommen. So wird z. B. bei vielen Rechtsgeschäften unterschieden, ob Fahrlässigkeit vorliege oder nicht, ob die Fahrlässigkeit eine grobe gewesen sei oder nicht; bei anderen wird nach der Abcht geforscht; bei der Ersitzung oder Verjährung wird, wenigstens nach dem anonischen Recht, das hierin nur den Standpunkt der natürlichen Gechtigkeit einnimmt, von seiten des Ersitzers der gute Glaube vorausgesetzt.

d) Wir haben oben zugegeben, daß dem menschlichen Rechtsgesetz urch bloße äußere Erfüllung des Gebotenen Genüge geschehe. In Bezug auf e natürlichen Rechtsgesetze ist aber außerdem erfordert, daß auch die esinnung den Rechtsforderungen wenigstens nicht widerspreche. Durch ein innere Acte kann man gegen die Gerechtigkeit fehlen. Das gilt wenigstens on den ungerechten Urtheilen über andere, ja in gewissem Sinne auch von en Willensacten, die eine Rechtsverletzung zum Gegenstande haben. Wer in inem Herzen einen Ehebruch, Diebstahl oder Mord beschließt, wird dadurch hon der Rechtsverletzung vor Gott schuldig.

4. Nicht selten wendet man auch die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht egen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung ein. Die sittlichen Pflichten lassen sich nicht erzwingen, so sagt man, also können die erzwingbaren Rechtspflichten nicht sittliche Pflichten sein. Aber hier machen sich die Gegner iner petitio principii schuldig. Wenn man behauptet, die sittlichen Pflichten eien nicht erzwingbar, so versteht man darunter entweder alle sittlichen Pflichten oder bloß die rein sittlichen Pflichten, die sich nicht auf das beziehen, was man nderen als das Ihrige schuldet. Im letztern Fall läßt sich die Behauptung nicht egen die Rechtspflichten verwerthen, im erstern Fall ist sie eine petitio principii.

Oder will man behaupten, die Erzwingbarkeit widerspreche dem Begriff er Gewissenspflicht? Dann antworten wir, daß allerdings eine rein innerliche Gewissenspflicht sich nicht erzwingen läßt, ebenso läßt sich bei Gewissenspflichten, die eine äußere Leistung zum Gegenstande haben, die innere Geinnung nicht erzwingen, wohl aber die äußere Leistung selbst. Eben weil die Gerechtigkeitspflicht ihren unmittelbaren Grund nicht in dem hat, was der Mensch sich selbst, sondern in dem, was er anderen als das Ihrige schuldet, muß diesen die Befugniß zustehen, nöthigenfalls mit Zwang hre Forderung durchzusetzen. Daraus folgt nicht, daß die Rechtspflicht nicht ine wahre Gewissenspflicht sei. Wer ungerecht entwendetes Gut nicht urückerstattet, verletzt eine Gewissenspflicht. Trotzdem oder vielmehr eben eshalb kann die Polizei dem säumigen Willen zu Hilfe kommen. Indirect ommt diese Erzwingbarkeit auch der innern Gesinnung zu statten. Denn er Zwang hindert nicht bloß viele böse Handlungen, sondern bewirkt auch äufig, daß das Gute, welches anfangs bloß aus Furcht vor Zwang geschieht, allmählich aus innerer sittlicher Gesinnung hervorgeht.

5. Seit J. G. Fichte[1] pflegt man die Trennung des Rechts von der sittlichen Ordnung auch durch den Hinweis zu rechtfertigen, daß das subjective Recht oft den sittlichen Forderungen geradezu widersprechen kann. Jemand kann z. B. das strenge Recht haben, eine arme zahlungsunfähige

[1] Grundlage des Naturrechts. WW. III, 54.

Familie aus seinem Hause auszuweisen oder eine Schuld mit Gewalt von einem Verarmten einzutreiben. Und doch kann es eine Pflicht der Nächstenliebe oder Barmherzigkeit sein, dieses gewaltsame Einschreiten entweder ganz zu unterlassen oder den Unglücklichen wenigstens eine Frist zu gewähren. „Ist denn dann das Sittengesetz, ein und dasselbe Princip, nicht mit sich selbst uneins, und gilt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte."

Als ob es gar so mühsam wäre, diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegenzusetzen! Fichte übersieht die nothwendige Unterscheidung zwischen dem Recht und dem Gebrauche des Rechtes. Der unmittelbare Zweck des Rechtes ist, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, frei seine Pflichten zu erfüllen und über die dazu nöthigen Mittel zu verfügen. Damit ist gewiß nicht gesagt, daß schon jeder Gebrauch dieses Rechtes ein allseitig sittlich erlaubter sei, sondern bloß, daß dieser Gebrauch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoße. Die Rechtsordnung ist bloß ein Theil der sittlichen Ordnung. Damit eine Handlung allseitig sittlich gut sei, genügt nicht, daß sie mit der Rechtsordnung nicht im Widerspruche stehe. Dazu ist vielmehr nöthig, daß sie keinem Sittengesetz widerspreche. Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu (245). Daraus, daß ein Pferd nicht blind oder lahm ist, folgt noch nicht, daß es einfachhin fehlerlos sei.

So ist es auch in dem angeführten Beispiele. Eine Schuld von seiten eines Verarmten mit Gewalt einzutreiben, ist oft unbarmherzig und lieblos, also unerlaubt, obwohl es nicht gegen die ausgleichende Gerechtigkeit verstößt. Darum hört das Recht der freien allseitigen Verfügung über sein Eigenthum nicht auf mit der sittlichen Ordnung übereinzustimmen. Denn dieses will dem Menschen bloß die Möglichkeit verschaffen, frei das sittlich Gute zu thun.

Es verhält sich mit dem Recht ähnlich wie mit der Freiheit überhaupt. Die Freiheit ist uns von Gott nur zum Zweck des Guten verliehen. Aber weil er will, daß wir das Gute frei vollbringen, muß er uns auch die Möglichkeit lassen, das Böse zu thun. Denn nur der ist in Bezug auf das Gute einfachhin frei, der auch das Böse thun kann. In ähnlicher Weise gibt uns Gott manche Rechte, damit wir frei und unabhängig das Gute ausüben können. Andere sollen also, solange wir uns in den Schranken des Rechtes bewegen, nicht in unsere Sphäre störend eingreifen dürfen. Aber sind wir auch dadurch den Menschen gegenüber im Recht auf unsere Freiheit, so bleiben wir doch Gott gegenüber verantwortlich für den Gebrauch unserer Rechte. Gott wird uns nicht bloß darüber zur Rechenschaft ziehen, ob wir nicht die Gerechtigkeit verletzt, sondern auch, ob wir im Gebrauch der uns verliehenen Rechte die Nächstenliebe, Klugheit, Mäßigkeit u. s. w. beobachtet haben.

§ 3.

Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

1. Weil das Recht ein Theil der sittlichen Ordnung ist und die Rechtsgesetze ihre verpflichtende Kraft aus dem Naturgesetze oder dem göttlichen Willen schöpfen, so genügt zu einem wahren Rechtsgesetze nicht, daß es in den

verfassungsmäßigen Formen von der zuständigen Behörde erlassen sei. Es muß außerdem nichts dem natürlichen Sittengesetz Widersprechendes enthalten.

Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten zwischen formellem und materiellem Recht unterschieden und behauptet, ein in den gewöhnlichen Formen erlassenes Gesetz sei formelles Recht, auch wenn es Unerlaubtes und Ungerechtes vorschreibe, also materielles Unrecht sei. Dementsprechend behauptete man auch, Richter und Beamte seien berechtigt, ja verpflichtet, jedes formell richtig erlassene Gesetz, was es auch immer vorschreibe, durchzuführen und es überhaupt wie ein rechtskräftiges Gesetz zu behandeln, bis es in den gewöhnlichen Rechtsformen wieder aufgehoben sei.

Das ist gewiß eine sehr bequeme Lehre, mit der mancher Beamte sein Gewissen beschwichtigen, die Verantwortlichkeit für sein Thun auf andere abwälzen und so ruhig in Amt und Würde bleiben kann. Aber sie ist in ihrer Allgemeinheit falsch. Ist das Gesetz nach seinem Inhalt offenbar ungerecht, so ist es nicht nur ohne jede verpflichtende Kraft[1], sondern niemand darf zur Ausführung desselben formell mitwirken, ohne sich einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen. Eine solche Mitwirkung aber ist es, wenn jemand einen Unschuldigen auf Grund eines offenbar ungerechten Gesetzes verurtheilt und bestraft.

2. Den Anlaß zu dieser Unterscheidung zwischen formellem Recht und materiellem Unrecht hat F. J. Stahl durch seine Rechtstheorie gegeben. Stahl vertheidigt zwar die Ansicht, der letzte Grund des bindenden Ansehens des Rechtes sei Gottes Weltordnung. Das Recht selbst aber wird von den Menschen selbständig aufgerichtet. „Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegentheil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen.“[2]

Da hätten wir also nichts weniger als eine göttliche Ermächtigung, sich gegebenen Falls mit Gottes Weltordnung in Widerspruch zu setzen, eine Gewissenspflicht zu gottwidrigem Thun! Und trotzdem soll es die Aufgabe der menschlichen Rechtsordnung sein, die Gedanken des göttlichen Weltplanes in der Gesellschaft zu verwirklichen! Freilich sagt Stahl, die menschliche Gemeinschaft solle schöpferisch den göttlichen Weltplan verwirklichen. Aber kann denn dieses „schöpferisch“ so viel bedeuten als: sie dürfe sich gegebenen Falls mit den klar erkannten Absichten und Geboten Gottes in Widerspruch setzen? Es ist geradezu widersinnig, anzunehmen, Gott könne einer menschlichen Gewalt die Befugniß geben, uns zu etwas zu verpflichten, was er selbst nothwendig durch das natürliche Sittengesetz verbietet.

3. Ganz unhaltbar ist nach dem Gesagten die Eintheilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht oder in die Lehre von der sitt-

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 60 a. 5 ad 1um: Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi.

[2] Philosophie des Rechts (1854) II, 221.

lichen Ordnung und der Rechtsordnung (Tugendlehre und Rechtslehre). Denn in diesen Eintheilungen ist das zweite Glied schon im ersten enthalten. Sie haben deshalb ungefähr denselben Werth wie die Eintheilung der Lehre von den Mineralien in Mineralogie und Krystallographie oder die Eintheilung der Lehre von den Thieren in Zoologie und Ornithologie. Die sittliche Ordnung enthält die Rechtsordnung schon als Theil, und es ist deshalb fehlerhaft, die letztere als etwas Selbständiges der erstern gegenüberzustellen.

Noch ein anderer Vergleich wird das Verhältniß der Sittenlehre zur Rechtslehre klarer machen. Kein Mensch wird läugnen, daß die Perspective ein Theil der Zeichenkunst ist. Weiß ich, daß eine Zeichnung allen künstlerischen Anforderungen entspricht, so kann ich schließen: also sind auch die Regeln der Perspective beobachtet. Aber daraus, daß dieses letztere der Fall ist, kann ich nicht folgern: also ist die Zeichnung allseitig kunstgerecht. Ganz dasselbe gilt von Sittengesetzen und Rechtsgesetzen. Die letzteren sind ein Theil, die anderen das Ganze. Vom Ganzen kann ich auf den Theil schließen, aber nicht umgekehrt. Und wie es verkehrt wäre, die Theorie des Zeichnens in die Zeichenkunst und Perspective einzutheilen, ebenso ist es verkehrt, die Moralphilosophie einzutheilen in Sittenlehre (Ethik) und Rechtslehre. Die Rechtsphilosophie ist ein Theil der Moralphilosophie (Ethik).

Viertes Kapitel.

Das Naturrecht.

§ 1.

Der Rechtspositivismus.

Gibt es eine durch das natürliche Sittengesetz geltende Rechtsordnung, eine Rechtsordnung, die unabhängig von jedem positiven Gesetz in Kraft besteht, oder ist jedes Recht unmittelbar menschlichen Ursprungs, eine Schöpfung der menschlichen Autorität? Erst jetzt, nachdem wir das Wesen des Rechtes und sein Verhältniß zur gesammten sittlichen Ordnung klargestellt, können wir diese wichtige Frage gründlich beantworten.

Es gebe bloß positives, kein natürliches Recht, behaupten die Rechtspositivisten. Gleichwie der Moralpositivismus die ganze sittliche Ordnung als ein Erzeugniß freier menschlicher oder göttlicher Einrichtung ansieht (129), erblickt der Rechtspositivismus in der gesammten Rechtsordnung eine unmittelbar menschliche Schöpfung. Doch geben die meisten Anhänger des Rechtspositivismus zu, in der menschlichen Natur liege der nothwendige Trieb der Rechtsbildung.

Moralpositivismus und Rechtspositivismus verhalten sich also ähnlich wie die Sittenlehre zur Rechtslehre, wie das Ganze zum Theil. Jeder Moralpositivist ist nothwendig auch Rechtspositivist, aber nicht umgekehrt. Viele Anhänger des Rechtspositivismus anerkennen rein ethische, vom Naturgesetz auferlegte Pflichten, aber die Beobachtung dieser Pflichten gilt ihnen als private

Gewissenssache der Einzelnen: Rechtspflichten werden uns erst durch das menschliche Gesetz auferlegt. Nicht alle bekennen sich aber in gleicher Weise zum Rechtspositivismus.

1. Viele betrachten den Staat als die einzige und letzte Quelle des Rechts.

Wie es nach Th. Hobbes erst auf Grund der Staatsgesetze einen allgemein für alle giltigen Unterschied zwischen gut und bös gibt, so gibt es auch unabhängig von den Staatsgesetzen kein eigentliches allgemeingiltiges Recht. Erst das Staatsgesetz bestimmt, was Recht und Unrecht sein solle, und zwingt die Einzelnen durch seine Uebermacht zur Unterwerfung. Freilich redet Hobbes auch von einem Naturrecht, aber er meint damit im Grunde nur die rohe Gewalt. Im Naturzustand, behauptet er, habe ein jeder das Recht auf alles (ius omnium in omnia). Er kann thun, was er will, er hat das Recht dazu. Damit kann wohl nur gemeint sein, für den Einzelnen gebe es im Naturzustand keinerlei verpflichtende Rechtsschranke. Da nun in diesem Zustand jeder nur von Selbstsucht getrieben wird, so entsteht ein Kampf aller gegen alle, in dem die Stärkeren das Feld behaupten. Aus Furcht bilden sie schließlich durch gemeinsamen Vertrag den Staat und unterwerfen sich einer Autorität, welche nun allgemeingiltige Rechtsnormen aufstellt und also die letzte Quelle des eigentlichen Rechtes ist.

B. Spinoza hat die materialistischen Rechtsanschauungen von Hobbes mit seinem Pantheismus verschmolzen. Auch er gründet das Recht auf die bloße physische Gewalt im Dienste der Selbsterhaltung. Gott hat das unbeschränkte Recht auf alles, sein Recht geht also so weit als seine Macht. Nun sind aber die einzelnen Wesen nur Accidenzen der einen göttlichen Substanz; sie haben deshalb gerade so viel Recht als Macht. Macht und Recht sind gleichbedeutend. Die großen Fische haben das Recht, die kleinen zu verzehren [1]. Wie Hobbes läßt auch Spinoza den Staat aus Furcht und Eigennutz auf dem Vertragswege entstehen. Alle übertragen das Recht auf alles, welches ihnen im Naturzustand zukommt, auf die Gesammtheit, so daß diese nun das Recht auf alles besitzt. Die Staatsgewalt untersteht keinem höhern Gesetz, sie kann alles befehlen, was sie durchzusetzen vermag.

Daß auch Bentham und die Anhänger des Positivismus (August Comte) und der Entwicklungslehre (H. Spencer, Carneri u. a.) auf diesem Standpunkt stehen, ist eine nothwendige Folge ihres Moralpositivismus und braucht hier nur erwähnt zu werden.

In Deutschland hielten bis auf Kant nicht nur die katholischen, sondern auch die protestantischen Rechtslehrer allgemein an dem Bestande des Naturrechtes fest [2]. Der Gründer der kritischen Schule ließ selbst noch ein natürliches Urrecht der Freiheit bestehen. Doch hatte er Sittlichkeit und Recht gewaltsam auseinandergerissen und dieses zu einem äußern legalen Mechanismus herabgewürdigt. So mußte er auch folgerichtig alles definitive Recht auf den Staat als letzte Quelle zurückführen. Die Ansicht des Königsberger Philosophen hat in Deutschland eine Unzahl von Vertretern gefunden, wenn auch manche in untergeordneten Erklärungen von ihm abweichen.

---

[1] Dementsprechend definirt Spinoza das Naturrecht: Per *ius et institutum naturae* nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum (Tract. theolog.-pol. c. 16 § 2). Also die Bestimmung des Feuers, alles Brennbare in seiner Nähe zu verzehren, ist das „Naturrecht des Feuers“!

[2] So schreibt z. B. Melanchthon in seiner Philosophia moralis p. 229: Quia ius positivum determinatio est *iuris naturalis,* facile intelligi potest, ius positivum habere tamen aliquam regulam, videlicet *ne pugnet cum iure naturali.* In Bezug auf H. Grotius vgl. De iure belli et p. l. I. c. 1 § 12 sqq. Sam. Pufendorf lehrte zuerst in Heidelberg (seit 1661) öffentlich Naturrecht.

Wir nennen z. B. Ed. v. Hartmann[1], Wilh. Wundt[2] und besonders Ad. Lasson[3].

Daß diese Ansicht, wie die meisten modernen Irrthümer, nicht neu ist, geht aus dem Zeugniß des Aristoteles[4] und Cicero[5] hervor, die sich schon mit der Widerlegung derselben befassen.

2. Obwohl F. J. Stahl seine Rechtslehre auf christlichen Grundlagen aufbauen will, so verwirft er doch jedes Naturrecht.

Während die Moral auf Gottes Gebot beruht, gilt ihm das Recht als „menschliche Ordnung, aber zur Aufrechterhaltung der Ordnung Gottes". „Es besteht daher so, wie es die Menschen zu bestimmter Zeit, in bestimmtem Lande festgesetzt haben, und weil sie es gerade so festgesetzt haben, gut oder übel, nicht weil sie es gerade so festsetzen mußten nach einer Nothwendigkeit in Gottes Gebot, d. h. das Recht ist positiv, aber es hat an den Gedanken und Geboten der Weltordnung Gottes ein höheres Gesetz, dem es entsprechen soll, nach welchem es die Menschen festsetzen sollen. So steht dem positiven Recht ein Gottgebotenes, Gerechtes, Vernünftiges gegenüber. Dieses Vernünftige, die Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, sind jedoch nicht selbst ein Recht — ein sogenanntes Naturrecht oder Vernunftrecht, denn das Wesen des Rechtes ist es ja gerade, selbständig menschliche Lebensordnung zu sein. Sondern sie sind nur die bestimmende Macht im positiven Rechte, sein Urgrund und sein Urbild und das Maß, in dem es gemessen und gerichtet wird."[6]

---

[1] Das sittliche Bewußtſ. S. 401. Hartmann sieht das Recht als ein Ausscheidungsproduct aus dem Gebiete der Sitte an. „Aus dem weiten Gebiete der Sitte werden die wichtigsten Grundlagen einer für das Gedeihen der Gesellschaft nothwendigen Ordnung ausgeschieden und zur Satzung erhoben. Indem diese Satzung von allen Gliedern des Gemeinwesens für sich und ihre Kinder als vernünftige Ordnung und innezuhaltende Richtschnur des Handelns anerkannt wird, wird die Rechtsordnung gegründet, welche durch Satzung definirt und in älteren Zeiten meist noch durch eine religiöse Weihe geheiligt wird." ... „Da es unmöglich ist, die Rechtsordnung von der Zustimmung jedes Einzelnen abhängig zu machen . . ., so muß zum Zustandekommen der Rechtsordnung bereits ein Gemeinwesen bestehen, das als juristische oder moralische Person zu betrachten ist, als solche einen eigenen Willen hat und verfassungsmäßige Organe zur Fixirung und Aeußerung dieses Willens besitzt. Mit anderen Worten: Die Rechtsordnung setzt den Staat (im weitesten Sinne dieses Wortes) voraus und ist nur im Staate möglich." Daraus folgert er S. 407, „daß alles Recht ein historisches Product ist, welches lediglich mit der Satzung entsteht und in ihren Positionen wurzelt, also positiv ist, oder mit anderen Worten, daß es kein Naturrecht gibt. Das sogenannte Naturrecht ist nicht nur eine gegenstandslose Fiction, sondern es ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Rechts. Der Sinn der Bemühungen um ein Naturrecht ist nur der, zu zeigen, daß erstens die Rechtsbildung keine zufällige, sondern ein nothwendiger, in einem Naturtrieb des Menschen wurzelnder Proceß ist, und daß zweitens die historische Rechtsbildung niemals abschließen kann und eines Leitsternes für ihre Fortentwicklung bedarf."

[2] Ethik S. 215: „Da das Recht der Inbegriff der Normen ist, welchen der Staat bei den seiner Machtſphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, . . . so ist an und für sich klar, daß das Recht später sein muß als der Staat."

[3] System der Rechtsphilosophie (1882) S. 412: „Das Recht ist seinem Begriffe nach der Wille des Staates, sofern derselbe sich in der Form allgemeiner Bestimmungen für das Handeln ausdrückt. Es gibt daher nur eine eigentliche Rechtsquelle, nämlich eben den Willen des Staates, und das Recht wird ohne alle Ausnahme oder Einschränkung daran erkannt, daß der Staat es anerkennt und mit seiner Macht durchsetzt."

[4] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b 24. [5] De Leg. I, 15.

[6] Philosophie des Rechts II, 218.

„Gottes Weltordnung (ist) der Grund des Ansehens des Rechts. Diese menschliche Ordnung hat eine bindende Kraft und Heiligkeit nur darum, weil sie jene göttliche aufrecht zu halten dient. . . . Aber dennoch haben die Gedanken und Gebote der göttlichen Weltordnung kein rechtliches (äußerlich bindendes) Ansehen im menschlichen Gemeinleben, solange und soweit nicht die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung gemacht hat. Erst dadurch werden sie zu geltenden Normen — zum Recht.“ [1]

„Das Recht ist positiv seinem Inhalte nach. Es hat seine Principien und Ideen in Gottes Weltordnung, aber seine bestimmten Gesetze sind menschlich verfaßt, positiv. Es ist positiv seiner Geltung nach. Der letzte Grund seines bindenden Ansehens ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz desselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung, das bestehende Recht. Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll. . . . Hierin hat der Charakter der Positivität, der dem Rechte zukommt, seine äußerste Bekundung. . . . Recht und positives Recht sind darum gleichbedeutende Begriffe. Es gibt kein anderes Recht als das positive. Was der Vorstellung eines „Naturrechts“ zu Grunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präcisirung) noch die bindende Kraft des Rechts. . . . Es dürfen die Unterthanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution. Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht.“ [2]

3. Eine eigenthümliche Richtung des Rechtspositivismus vertritt die sogenannte historische Schule, als deren eigentlicher Gründer Fr. C. v. Savigny gilt, da er zuerst den Grundgedanken dieser Schule den klarsten und bestimmtesten Ausdruck verlieh [3]. Neben ihm gelten noch Hugo, Eichhorn und Puchta als Hauptvertreter dieser Richtung.

Ihren Ursprung verdankt die historische Schule einem edeln und zum Theil sehr berechtigten Streben. Die Anhänger Rousseau's beriefen sich für ihre Umsturzzwecke auf ein willkürlich ersonnenes, abstractes Naturrecht und nahmen es zum Vorwand ihrer heftigen Angriffe auf die bestehende Gesellschaftsordnung. Nicht viel besser machte es die sogenannte „speculative Schule“ in Deutschland, wenn sie auch von anderen Grundlagen ausging. So konnte es nicht ausbleiben, daß sich bei edeln Männern, denen die Erhaltung der Gesellschaft am Herzen lag, eine große Abneigung gegen dieses vermeintliche Naturrecht ausbildete, wie es damals von allen Dächern gepredigt wurde, und ein anderes Naturrecht kannte man ja nicht. Diesen „hohlen Abstractionen des Naturrechts“ gegenüber suchte nun die historische Schule einen erhaltenden, gegen gewaltsame Umsturzgelüste gesicherten Standpunkt zu gewinnen und glaubte ihn in der Berufung auf die Ueberlieferung und Geschichte gefunden zu haben. Durch diese Betonung des geschichtlich Gegebenen vermeinte sie auch den Anforderungen der neuen wissenschaftlichen Richtung, die nur auf positiven Thatsachen aufzubauen vorgibt, Rechnung zu tragen.

Das Recht wird von der geschichtlichen Schule als ein unbewußtes Erzeugniß des Volksgeistes angesehen. Gleichwie die Sprache, die Sitte und Kunst mit dem Volke entsteht und sich allmählich und unbewußt mit dem Volke entwickelt und verändert, so entsteht und entwickelt sich auch das Recht in und mit dem Volksgeiste

---

[1] Philosophie des Rechts S. 220. [2] A. a. O. S. 221—222.

[3] Besonders in seiner berühmten Schrift: Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. 1814.

auf Grund eines in der Natur gelegenen instinctiven Bedürfnisses. In dieser allmählichen, unbewußten Rechtsbildung ist die Erzeugung des Staates die höchste Stufe. Der Staat ist also nicht vor dem Recht, sondern nur eine Entwicklungsstufe des Rechtes. Das Recht ist ursprünglich wesentlich Gewohnheitsrecht, und Aufgabe der gesetzgebenden Gewalt im Staat ist nicht sowohl, das Recht neu zu schaffen, als vielmehr, dasselbe der Entwicklungsstufe des Volkes entsprechend zu formuliren und niederzuschreiben. Ihre bewußte Thätigkeit ist also der unbewußten Thätigkeit des Volksgeistes untergeordnet [1].

Diese nachdrückliche Betonung des unbewußt entstehenden und sich fortentwickelnden Gewohnheitsrechtes ist der hervorstechende Zug an der historischen Schule und der Grund ihrer großen Verehrung für alles geschichtlich Gewordene. Weil diese Seite bei Stahl viel weniger hervortritt, so glauben wir auch, daß er nicht einfachhin zur historischen Schule gerechnet werden darf [2].

---

[1] Le législateur n'invente par les lois, il les écrit (Graf Portalis). Ueber die historische Schule vgl. R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 380; Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864) S. 564 ff.

[2] Auch unter katholischen Rechtslehrern hat die historische Schule bis in die neueste Zeit manche Anhänger gefunden. Wir nennen beispielshalber G. v. Scherer (Handbuch des Kirchenrechts [1885] I. Bd.). Da heißt es S. 2: „Ethos und Recht stehen außer allem Verhältniß"; S. 9: „Jedes Recht ist eine positive Norm"; die Aufstellungen der Rechtsphilosophen als Rechtsquelle erklären zu wollen, beruhe im besten Falle auf „Selbsttäuschung", das positive Recht habe die Einrede der Immoralität seiner Satzungen nie gelten lassen (!). Auch Chr. Meurer (Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen I, 15) theilt „mit den Anhängern der historischen Schule die Auffassung, daß das Eigenthumsrecht, wie überhaupt jedes Recht, nur auf dem Grunde positiver Rechtssatzung erst in und mit der gesetzlichen oder gewohnheitsrechtlichen Sanction existirt". Derselbe Verfasser fragt in der „Literarischen Rundschau" (1887, Nr. 10, S. 306): „Welcher Rechtsphilosoph operirt denn heute noch mit dem ius naturale?" Trotz aller Achtung vor diesen Männern möchten wir doch auf Folgendes aufmerksam machen. a) Die Lehre vom Naturrecht ist eine seit vielen Jahrhunderten von allen katholischen Theologen mit größter Einstimmigkeit vorgetragene Lehre, die tief in das praktische Leben eingreift, da sie eine Grundlage und nothwendige Voraussetzung des canonischen Rechts und der Moraltheologie bildet. Unzählige Male greifen Canonisten und Moralisten in ihren Entscheidungen auf das Naturrecht zurück. Wer annimmt, alle diese Lehrer seien in die Irre gegangen, wird schließlich die ganze Kirche selbst eines Irrthums in einer so wichtigen und praktischen Frage zeihen müssen. b) Auch die höchste kirchliche Lehrautorität beruft sich oft in ihren öffentlichen Kundgebungen an die ganze Kirche auf das ius naturale. Im Syllabus hat Pius IX. folgende Sätze feierlich verurtheilt (56): Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad *naturae ius* conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. (65): *Iure naturae* matrimonii vinculum non est indissolubile etc. Auch Papst Leo XIII. beruft sich wiederholt in seinen Rundschreiben auf das Naturrecht. So lehrt er in der Encyklika Quod apostolici (28. Dec. 1878): Nostis . . . rectam huius (domesticae) societatis rationem secundum *naturalis iuris* necessitatem in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti; ferner in der Encyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891: Possidere res privatim ut suas, *ius* est homini *a natura datum*. Diese und ähnliche Sätze hätten keinen Sinn, wenn es kein Naturrecht gäbe. Angesichts dieser Sachlage ist es für einen katholischen Rechtslehrer eine bedenkliche Sache, von „naturrechtlichen Albernheiten der Vergangenheit" zu reden. Aber da hält man uns wieder die „Freiheit der Wissenschaft" entgegen. Wir antworten: Gehört es denn etwa zum Wesen der freien Wissenschaft, in alle Irrthümer stürzen zu können? Wir haben hierüber schon früher (6) das Nöthige gesagt. Es gibt nur eine Wahrheit, und was der sicher von Gott geoffenbarten Lehre widerspricht, ist falsch. Das muß auch die Philosophie von ihrem

§ 2.

Begründung des Naturrechts.

Dem Rechtspositivismus stellen wir die Behauptung gegenüber, daß es **unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung eine natürliche Rechtsordnung mit strengen Rechten und Rechtspflichten gibt.**

1. Den ersten Beweis entnehmen wir dem Begriff des Rechts. Das Recht im ursprünglichsten Sinne bedeutet zunächst den Gegenstand der Gerechtigkeit oder dasjenige, was wir anderen aus Gerechtigkeit als das Ihrige schulden und was diese als das Ihrige von uns zu fordern streng befugt sind.

Nun gibt es aber vieles, was wir auf Grund des Naturgesetzes und unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung anderen als das Ihrige aus Gerechtigkeit zu geben verpflichtet sind und mithin diese als das Ihrige fordern dürfen.

Also gibt es eine natürliche, unabhängig von jedem positiven Gesetze geltende Rechtsordnung oder ein Naturrecht.

Der Obersatz dieses Beweises ergibt sich aus dem Begriff der Gerechtigkeit. Gerecht nennt jedermann denjenigen, der allen anderen das Ihrige gibt oder ihnen so viel leistet, als sie für sich zu beanspruchen befugt sind. Was dieses bedeute, wurde schon früher erklärt. Wir haben oben keinen willkürlichen Rechtsbegriff aufgestellt, sondern nur den Begriff untersucht, den alle Menschen mit den Worten: gerecht und ungerecht, Recht und Unrecht verbinden.

Die Wahrheit des Untersatzes, daß wir nämlich auf Grund des bloßen Naturgesetzes vieles anderen als das Ihrige zu geben verpflichtet und diese zu fordern befugt sind, ergibt sich aus folgenden zwei Grundsätzen.

Erster Grundsatz: Das natürliche Sittengesetz verpflichtet den Menschen, jedem das Seinige zu geben (suum cuique), und zwar aus Gerechtigkeit, so daß derjenige, der anderen nicht das Ihrige gibt oder sie in dem Ihrigen schädigt, die Gerechtigkeit verletzt. Dieses Gesetz gehört zu den einleuchtendsten Vernunftforderungen, die wir als die unentbehrliche Grundlage jedes gesellschaftlichen Verkehres vernünftiger Wesen und die nothwendige Voraussetzung aller übrigen Rechtsgrundsätze erkennen. Wer diesen Grundsatz nicht anerkennt, hat keinen Grund mehr, den Mord, Diebstahl und Ehebruch als unsittliche und ungerechte Handlungen zu verwerfen. Selbst die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit beruht auf dieser Wahrheit.

Zweiter Grundsatz: Es gibt vieles, was sowohl die Gesammtheit als die einzelnen Glieder der Gesellschaft unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung das Ihrige nennen können. Zum Beweise dieses Grundsatzes brauchen wir nur die drei Bedeutungen durchzugehen, welche das Recht als Gegenstand der dreifachen Tugend der Gerechtigkeit hat.

a) Das Recht bedeutet zuerst den Gegenstand der legalen Gerechtigkeit oder dasjenige, was die Gesammtheit als das Ihrige (suum)

Standpunkt anerkennen. Uebrigens sind die philosophischen Gründe, die wir zu Gunsten des Naturrechts vorbringen werden, derart, daß sie eine Sprache wie die angedeutete verbieten.

bezeichnen kann. Nun gibt es aber vieles, was unabhängig von jedem positiven Gesetz der Gesellschaft als das Ihrige gebührt.

Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen. Die Gesellschaft ist ihm zu seiner Existenz und Entwicklung nothwendig und mithin von Gott gewollt. Gott konnte aber den Bestand der menschlichen Gesellschaft nicht wollen, ohne ihr die zu ihrem Bestande erforderlichen Mittel als das ihr Gebührende zu geben. Diese Mittel können keine anderen sein als die Leistungen der Glieder der Gesellschaft, welche zum gedeihlichen Bestande des Ganzen nothwendig sind.

Mit derselben Evidenz, mit der wir deshalb die Gesellschaft als nothwendig erkennen, sehen wir es auch als eine von jeder positiven Gesetzgebung unabhängige nothwendige Vernunftforderung, mithin als ein Gebot des Naturgesetzes an, daß die Gesellschaft diese Leistungen als das Ihrige von den Gliedern fordern könne und diese ihr zu entsprechen verpflichtet seien, und zwar auf Grund der legalen Gerechtigkeit. Wir haben also auf Grund des Naturgesetzes eine wahre Rechtsbefugniß von seiten der Gesellschaft und eine wahre Rechtspflicht von seiten der Gesellschaftsglieder.

Man kann gegen unsern Beweis nicht einwenden, dieses Rechtsverhältniß sei ein unbestimmtes und deshalb praktisch bedeutungsloses; denn der Rechtsgrundsatz, daß jedes Glied verpflichtet sei, das zur Erhaltung und Entwicklung des Ganzen Nothwendige zu thun oder zu unterlassen, ist in sich ganz unzweideutig und bestimmt. Sodann lassen sich aus diesem Grundsatz mit voller Sicherheit schon sehr concrete Rechtspflichten ableiten — unabhängig von jedem positiven Gesetz.

Negativ ergibt sich aus dem genannten Rechtsgrundsatz die Rechtspflicht, alle Handlungen zu unterlassen, mit denen der Bestand der Gesellschaft unvereinbar ist. Nun gibt es manche Handlungen, die ihrer Natur nach unabhängig von positiven Gesetzen ein gedeihliches Gesellschaftsleben unmöglich machen. So ist es unmöglich, daß mit Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität, mit Empörung oder Beschimpfung der Obrigkeit, Verrath des Vaterlandes u. s. w. ein Gemeinwesen bestehen kann. Deshalb sind die Glieder der Gesellschaft durch das Naturgesetz aus Gerechtigkeit verpflichtet, derartige Handlungen zu unterlassen. Man kann und soll dieselben auch durch positive Gesetze verbieten und ahnden, aber auch wo dies nicht geschieht, sind sie durch das Naturgesetz verboten.

Positiv ergibt sich die Pflicht, alles zu leisten, was zur Erreichung des Zweckes der Gesellschaft nothwendig ist. Nun ist aber vieles unter Umständen hierzu nöthig, und zwar unabhängig von jedem positiven Gesetz. Es ist nothwendig, daß es eine Autorität gebe, der alle Gehorsam schulden, daß die Gesetze beobachtet werden, daß die Einzelnen, wenn die Obrigkeit es verlangt, mit ihren Mitteln zum Gesammtwohl beitragen, daß alle in Noth und Gefahr das Vaterland vertheidigen u. dgl. Wer möchte läugnen, daß die Unterthanen zu solchen Leistungen durch das Naturgesetz selbst verpflichtet sind?

b) Das Recht bedeutet an zweiter Stelle den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit oder dasjenige, was ein Glied der Gesellschaft dem andern als das Seinige schuldet. Als das Seinige kann jeder betrachten, was unmittelbar für seinen ausschließlichen Nutzen bestimmt und zu seiner freien Verfügung gestellt ist.

Nun gibt es aber vieles, was jeder Mensch, der in diese Welt kommt, als das Seinige beanspruchen kann, und zwar auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jeder positiven Anordnung und Gesetzgebung. So kann jedes Kind vom ersten Augenblick seines Daseins sein Leben, seine Gesundheit, seine Glieder und Fähigkeiten als sein eigen ansehen. Der Mensch tritt nicht wie ein Thier nur zum Nutzen und Frommen anderer in die Welt. Er erscheint vielmehr als vernunftbegabtes, freies und selbständiges Wesen, d. h. als Person, die nie zum bloßen Mittel für geschaffene Wesen herabgewürdigt werden darf, sondern in gewissem Sinne den Zweck in sich selbst trägt. Er erscheint ferner mit einer hohen Aufgabe betraut. Frei soll er in der menschlichen Gesellschaft durch Einhaltung der ihm zukommenden Ordnung sich seinem Schöpfer unterwerfen und so zum höchsten Weltzweck mitwirken. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf er der Mittel, und diese Mittel bestehen eben vor allem in den Kräften des Leibes und der Seele, die ihm vom Schöpfer in der Absicht verliehen sind, damit sie zunächst ihm dienen, ihm zur freien Verfügung stehen. Das Auge, mit dem das erwachende Kind zum erstenmal in das Auge der Mutter schaut, die Arme, die es um ihren Nacken schlingt, sie sind vom ersten Augenblick sein eigen, sie sind sein von Gottes Gnaden, nicht von Staates oder Menschen Gnaden, selbst nicht von Eltern Gnaden. Deshalb darf es auf Grund des Naturgesetzes von allen Menschen fordern, daß sie es in diesem freien Besitz nicht stören, sondern respectiren. Und wer ihm ungerecht Schaden zufügt oder gar ihm das Leben raubt, macht sich einer schweren Rechtsverletzung schuldig, unbekümmert darum, ob die Staatsgesetze es erlauben oder nicht.

Das vom Kinde Gesagte gilt in gleicher Weise von jedem Menschen, vom ärmsten Bettler ebenso wohl als vom mächtigsten Fürsten. Es gilt ferner nicht bloß von den inneren Gütern des Leibes und der Seele, sondern auch von den äußeren Gütern: der Ehre und dem guten Namen, dem rechtmäßig erworbenen Besitz, den rechtmäßig eingegangenen ehelichen Beziehungen und Familienverhältnissen. Mord, Verstümmelung, Verleumdung, Ehebruch, Diebstahl sind unabhängig von Menschensatzung Rechtsverletzungen. Der Brudermörder Kain hat ein Rechtsgesetz übertreten, obwohl es noch keine Staatsgesetze und öffentliche Zwangsgewalt gab. Wenn heute Europäer in einen neuen Welttheil auswandern und sich in einer noch unbewohnten und herrenlosen Gegend ansiedeln, so gibt es schon vor Errichtung eines Gemeinwesens und vor Erlaß irgendwelcher menschlicher Gesetze und Polizeiverordnungen viele Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, verleumden u. s. w. Oder will man wirklich behaupten, der Mensch komme völlig rechtlos auf diese Welt und erhalte sein Recht, zu existiren, sein Recht auf Ehre und guten Namen erst von Staates Gnaden? Und wenn der Staat seine Pflicht nicht thäte und etwa wie bei den alten Römern die Sklaven der unumschränktesten Willkür ihrer Herren überließe, wären deshalb diese völlig rechtlos?

In der That, die Läugnung aller natürlichen Menschenrechte ist so offenbar absurd, daß es uns von jeher räthselhaft erschien, wie dieselbe so viele Anhänger finden und sich so hartnäckig behaupten konnte. Wir glauben diese Erscheinung zum guten Theil auf Rechnung der gottfeindlichen Richtung der Neuzeit setzen zu müssen. Ein Naturrecht ist eben undenkbar ohne einen all-

gemeinen, über allen Völkern und Staaten stehenden Gesetzgeber, der sich bestimmte Zwecke setzt, die dazu nöthigen Mittel seinen Untergebenen zuweist und sie in dem Gebrauche derselben innerhalb gewisser Schranken frei und unabhängig wissen will. Nirgends fühlt man so handgreiflich die Nothwendigkeit, an einen persönlichen Gott zu glauben, als im Naturrecht. Wer Naturrecht sagt und versteht, was er redet, sagt: Es gibt einen Gott, der jedem das Seinige zuweist und als oberster Gesetzgeber über allen Völkern waltet. Und weil es leider bei vielen Anhängern der „freien Forschung" von vornherein feststeht, daß es keinen persönlichen Gott geben darf, so ist auch ihre Stellung in Bezug auf das Naturrecht schon a priori entschieden.

c) Das Recht bedeutet an dritter Stelle den Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit oder das, was die Gesammtheit den einzelnen Gliedern schuldet: nämlich die Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach Verhältniß der Würdigkeit, des Verdienstes und der Kräfte eines jeden. Es ist eine nothwendige Vernunftforderung, daß die Leiter der Gesellschaft nicht nach Privatinteresse oder Parteirücksichten, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, d. h. jedem nach Maßgabe seiner Kräfte und Verdienste austheilen. Deshalb kommt jedem von Natur aus eine entsprechende Berücksichtigung bei Austheilung der Güter und Lasten zu, und es ist ein Verstoß gegen die austheilende Gerechtigkeit, wenn die öffentlichen Aemter nicht nach Maßgabe der Würdigkeit, die öffentlichen Belohnungen nicht nach Maßgabe des Verdienstes vertheilt oder wenn die einen zu Gunsten der anderen über das Maß der Kräfte belastet werden.

Wer annimmt, es gebe keine natürlichen Pflichten der austheilenden Gerechtigkeit, muß zugeben, daß der despotische Gewalthaber nach reiner Willkür die öffentlichen Güter und Lasten vertheilen dürfe; er muß zugeben, daß es überhaupt keine ungerechte Tyrannei und Parteiherrschaft geben könne, daß mithin die Pharaone, die Großmoguls, Sultane und Mikados nie die austheilende Gerechtigkeit verletzt haben.

2. Zweiter Beweis. Die Entwicklung des Rechtsbegriffes, wie er in aller Bewußtsein lebt, hat uns zur Annahme des Naturrechts geführt. Zu demselben Ergebniß werden wir gelangen, wenn wir vom Begriff der Pflicht ausgehen.

Gott hat dem Menschen zahlreiche Pflichten hier auf Erden auferlegt, und zwar Pflichten, die von jedem positiven Gesetz unabhängig sind. Nun ist aber die Erfüllung dieser Pflichten nicht möglich ohne entsprechende Rechte. Also mußte Gott dem Menschen auch Rechte geben, und zwar Rechte, die von jedem positiven Gesetz unabhängig sind [1].

Der Mensch soll hier auf Erden im Zusammenleben mit anderen durch Einhaltung der ihm geziemenden Ordnung sich frei Gott unterwerfen und sein ewiges Heil wirken. Unabhängig von Menschensatzung hat jeder die Pflicht, Gott zu verehren, ihn zu lieben und ihm zu dienen, die Pflicht, Eltern und Kinder zu lieben, die Treue dem Ehegatten zu bewahren, dem Nächsten wohlzuwollen, die Keuschheit und Mäßigkeit zu beobachten u. dgl. Damit er diese Pflichten frei erfüllen könne, ist erstens erfordert, daß er verschiedene geistige

---

[1] Siehe hierüber die lesenswerthen Ausführungen bei F. v. Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Münster 1887. S. 85 ff.

und leibliche Kräfte und äußere Güter besitze, die ihm als Mittel dienen; **zweitens**, daß er ungestört und unbehindert durch fremde Eingriffe über die ihm verliehenen Mittel verfügen und so **frei** seine Aufgabe lösen könne. Dazu ist aber nothwendig, daß er das **Recht** habe, andere von unbefugten Eingriffen in das Seinige auszuschließen, und daß die anderen die entsprechende Pflicht haben, seinen Willen hierin zu achten. Denn hätte er dieses Recht nicht, so könnte ihm jeder das Seinige nehmen oder ihn wenigstens in der Erfüllung der ihm von Gott gestellten Aufgabe verhindern, Gott hätte ihm also nicht wirksam die freie Lösung seiner Aufgabe möglich gemacht.

Um die Kraft dieser Beweisführung noch klarer einzusehen, erinnere man sich an den schon früher erwähnten Vorschlag mancher materialistischen Philosophen und Physiologen, man solle kränkliche Kinder, von denen doch für die menschliche Gesellschaft kein Nutzen zu erwarten sei, gleich nach der Geburt tödten. Wer das Leben des Individuums und der menschlichen Gesellschaft rein „diesseitig" auffaßt, kann gegen einen solchen Vorschlag wenig einwenden. Er hat eben keinen Grund, dem Individuum angeborene Rechte zuzuerkennen.

Aber dieser Standpunkt ist unhaltbar. Der Mensch ist von Gott erschaffen, damit er hier auf Erden seinem Schöpfer diene in der Lage und Stellung, in die ihn die Vorsehung versetzt. Diese Aufgabe ist ihm also nicht von der menschlichen Gesellschaft gestellt, sondern von Gott selbst, und sie hängt nicht davon ab, ob er der Gesellschaft irdische Vortheile bringe oder nicht. Niemand darf ihn in der Lösung dieser Aufgabe hindern oder ihn im freien Gebrauch der ihm dazu verliehenen Mittel stören. Er muß also das **Recht** haben, daß ihn alle anderen als Person achten und nicht in die ihm zugewiesene Freiheitssphäre eingreifen. Sonst könnten ja die Menschen die Erreichung der göttlichen Absichten vereiteln.

3. **Dritter Beweis.** Es gibt eine **positive** Rechtsordnung. Nun aber hat diese die **natürliche** Rechtsordnung zur nothwendigen Voraussetzung. Also gibt es auch eine natürliche Rechtsordnung.

An dem Bestand der positiven Rechtsordnung zweifelt wohl niemand. Wir brauchen deshalb bloß zu zeigen, daß diese nothwendig eine natürliche Rechtsordnung voraussetzt.

a) Die positive Rechtsordnung, und zwar die menschliche oder staatliche, die wir hier besonders im Auge haben, wurzelt im menschlichen **Rechtsgesetz**. Nun aber haben alle menschlichen Gesetze die natürliche Pflicht der Gerechtigkeit zur nothwendigen Voraussetzung und mithin auch das natürliche Rechtsgesetz und die natürliche Rechtsbefugniß, ohne welche die Rechtspflicht undenkbar ist. Also ist die natürliche Rechtsordnung die unentbehrliche Voraussetzung der positiven.

In der That, woher fließt den menschlichen Gesetzen ihre verpflichtende Kraft zu? Unmittelbar allerdings von der menschlichen Gesetzgebergewalt. **Aber woher nimmt diese das Recht, mich zu verpflichten** oder an **mich bindende Rechtsforderungen zu stellen?** Schon das **erste** Staatsgesetz **setzt voraus**, daß man ihm zu gehorchen verpflichtet sei. Es ist ja nicht eine bloße Strafandrohung, sondern ein **Ausfluß**, eine **Bethätigung** der obrigkeitlichen Gewalt, d. h. des Rechtes, die Unterthanen im Gewissen zu verpflichten.

Seit Hobbes, Spinoza, Rousseau und anderen antwortet man auf die gestellte Frage mit dem Hinweise auf den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag, durch den sich alle verpflichtet haben, sich der Obrigkeit oder dem Gesammtwillen zu unterwerfen. Aber diese Lösung genügt bloß für Gedankenlose. Denn wenn wir selbst den Vertrag als Thatsache voraussetzen wollten, so kehrt gleich die Frage wieder: Woher nimmt denn dieser Vertrag seine verpflichtende Kraft, warum bin ich im Gewissen gebunden, mich an denselben zu halten? Etwa weil ich mich selbst dazu verpflichtet? Aber warum kann ich diese Pflicht nicht ebensogut wieder aufheben, wenn es mir beliebt? Oder verpflichten mich die anderen zur Beobachtung des eingegangenen Vertrages? Aber woher nehmen sie das Recht, mich zu verpflichten? Die öffentliche Gewalt existirt ja nach der Voraussetzung noch nicht. Es stehen mir also bloß eine Zahl Individuen gegenüber, denen ich als Mensch gleich bin. Woher also nimmt der Vertrag seine bindende Kraft? Die Antwort könnte nur lauten, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man eingegangene Verträge halte. Damit stünden wir aber auf dem Boden des Naturrechts.

Der Hinweis auf den Gesellschaftsvertrag ist also völlig ungenügend, und wir fragen wieder: Woher nimmt die Gesellschaft oder die Obrigkeit das Recht, mich zu verpflichten? Die Antwort kann nur lauten: Weil Gott den Bestand der menschlichen Gesellschaft will, da sie dem Menschen nothwendig ist, und weil er folglich auch das wollen muß, was zu diesem Bestande nothwendig ist, nämlich eine öffentliche Gewalt, welche das Recht hat, die Unterthanen zum Mitwirken am Gemeinwohl zu verpflichten. Dieses Recht und die entsprechende Rechtspflicht ist durch das Naturgesetz gegeben und bildet die unentbehrliche Grundlage jedes positiven Rechts (350).

b) Wenn es kein Naturrecht gibt, so kann es auch kein ungerechtes menschliches Gesetz geben, und die höchste Staatsgewalt kann den Unterthanen kein Unrecht zufügen. Sie mag dann mit dem Leben, der Ehre, der Keuschheit, dem Eigenthum der Unterthanen schalten und walten wie ein Nero oder Caligula oder der ärgste orientalische Despot, stets ist sie im Recht. Es gibt ja kein höheres Rechtsgesetz, an das sie gebunden wäre.

Eine solche Annahme ist aber im höchsten Grade vernunftwidrig. Sollen wir wirklich glauben, das Gesetz des römischen Kaisers, man solle sein Pferd anbeten, sei gerecht gewesen und im Gewissen verpflichtend? Sollen wir wirklich die drei Israeliten, welche der Statue Nabuchodonosors ihre Anbetung verweigerten, der Uebertretung eines wahren Rechtsgesetzes beschuldigen? Zu solchen absurden Folgerungen treibt schließlich die Läugnung jedes Naturrechtes.

Manche helfen sich über diese Schwierigkeit hinweg, indem sie zugeben, daß unter Umständen ein Conflict zwischen Gewissenspflicht und Rechtspflicht entstehen könne. Es könne vorkommen, daß man um des Gewissens willen einem gerechten und verpflichtenden Gesetze den Gehorsam verweigern müsse. Da hätten wir also die Pflicht, eine Pflicht zu übertreten. Da jedes Gesetz nur auf Grund des Naturgesetzes gebietet, so könnten wir unter Umständen durch das Naturgesetz verpflichtet sein, etwas zu thun, was das Naturgesetz nothwendig verbietet. So fällt man aus einer Absurdität in die andere.

Daran ist einmal nicht vorbeizukommen: wer jedes Naturrecht läugnet, hat kein Recht, ein bestehendes Gesetz, mag es noch so unsinnig, unvernünftig, tyrannisch und schädlich sein, als ungerecht zu bezeichnen. Man kann nach ihm von einem ungerechten Gesetz gar nicht mehr reden. Höchstens kann man sagen, es entspreche nicht der „Idee" oder der Vollkommenheit der Gerechtigkeit. Man sieht hier wiederum, daß die Unterwerfung unter das Naturgesetz, d. h. unter Gott die einzige zuverlässige, unverrückbare Grundlage und Stütze der menschlichen Würde und Freiheit ist. Die Emancipation von Gott soll den Menschen frei machen, aber sie thut es nur, um ihn einer erniedrigenden Sklaverei gegen andere Menschen zu überantworten.

Gegen die obige Beweisführung kann die historische Schule insofern begründeten Einspruch erheben, als sie über dem positiven Gesetzesrecht ein positives Gewohnheitsrecht anerkennt. Aber auch sie muß zugestehen, daß nach ihren Grundsätzen eine allgemeine Volksgewohnheit (Menschenopfer, Menschenfresserei, unsittliche Religionsgebräuche u. s. w.) nie ungerecht sein kann. Auch vermag sie nicht zu erklären, woher das Gewohnheitsrecht seine verpflichtende Kraft habe. Die allgemeine Volksüberzeugung kann in die Irre gehen, hat jedenfalls aus sich kein Recht, die Unterwerfung meines Willens zu fordern.

c) Derselbe Gedanke läßt sich noch in anderer Weise entwickeln. Zweck des Gesetzes ist nothwendig das Gemeinwohl (281). Ein Gesetz, das die Erreichung dieses Zweckes offenbar hindert, ist also kein Gesetz, es hat keinerlei verbindliche Kraft. Wer das läugnen will, muß auch in Abrede stellen, daß das Gesetz nothwendig vernünftig sein müsse; er muß also das Gesetz seines idealen Charakters entkleiden und zu einer bloßen Willkürmaßregel herabwürdigen, hinter der Polizisten und Scharfrichter stehen.

Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach mit dem Gemeinwohl unvereinbar sind, also ihrer Natur nach nie Recht werden können. Wie könnte z. B. mit Mord, Diebstahl, Ungehorsam gegen die öffentliche Gewalt, Ehebruch, Meineid, Brandstiftung, Verrath u. ä. ein geordnetes Gesellschaftsleben bestehen? Wenn also auch alle Menschen zusammenkämen, um derartige Handlungen gesetzlich vorzuschreiben und an der Rechtsform kein Tüpfelchen fehlte, so wäre ein solcher Beschluß null und nichtig. Allerdings muß der Rechtspositivist seiner Theorie zuliebe dieses läugnen und seiner bessern Einsicht Schweigen gebieten. Aber jeder Unbefangene wird eine solche Folgerung unbedingt verwerfen. Cicero, der es so gut versteht, dem natürlichen Rechtsbewußtsein der unverdorbenen Vernunft Ausdruck zu verleihen, erklärt es für die größte Thorheit, zu wähnen, alles sei Recht, was von den Menschen zum Gesetz erhoben wird[1].

---

[1] De Leg. I, 15: Iam vero illud *stultissimum*, existimare omnia iusta esse, quae scita sint populorum instutis aut legibus. Etiamne, si quae sint leges tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges iustae haberentur? Nihilo, credo, magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, indicta causa, impune posset occidere. Est enim *unum ius, quo devincta est hominum societas,* et *quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi:* quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam. — Im folgenden Kapitel (16) geißelt er in überaus scharfer Weise den Irrthum der histo-

§ 3.

Widerlegung einiger Einwendungen.

1. Das Naturrecht ist nach unserer Darlegung nicht bloß ein ideales Recht, d. h. eine bloße Idee dessen, was Recht werden soll, oder ein bloßes Urbild der Rechtsordnung, wie die Rechtspositivisten wollen, sondern eine wirkliche, für alle menschlichen Verhältnisse geltende Rechtsordnung, welche dem positiven Recht als nothwendige Unterlage und Schranke dient.

Hiergegen wendet v. Savigny[1] ein, die Annahme eines solchen über allem positiven Recht schwebenden Normalrechts sei einseitig und entziehe dem Recht alles Leben. Thatsächlich entwickelt sich ja das Recht organisch mit dem Volksganzen ähnlich wie die Sprache.

Doch diese Einwendung verkennt den wahren Sinn des Naturrechts. Unter dem Naturrecht, das er bekämpft, scheint sich dieser große Rechtslehrer nur die willkürlichen Abstractionen vorgestellt zu haben, die seit Montesquieu und Rousseau unter diesem Namen im Umlauf waren. Denn nur von dieser Ansicht läßt sich behaupten, daß sie das Recht als etwas für sich Bestehendes, Abgeschlossenes, in jeder Beziehung Unabänderliches behandelt, unbekümmert um dessen Gestaltung in dem vorhandenen wirklichen Zustand[2]. Rousseau und seine Anhänger rissen den Menschen praktisch von Gott und der Hinordnung auf sein ewiges Ziel los, faßten ihn als unabhängiges Individuum auf, das allen übrigen vollständig gleich und nur insoweit anderen unterworfen ist, als es selbst will. Ein Theil der Souveränität haftet jedem Glied der Gesellschaft unveräußerlich an. Mit solchen „hohlen Abstractionen" hat das Naturrecht im Sinne der römischen Rechtslehrer und besonders in der tiefern Auffassung, die es in der Scholastik gefunden, nichts gemein.

Das Naturrecht in diesem Sinne besteht in allgemeinen, von selbst einleuchtenden Rechtsgrundsätzen und den nothwendigen Schlußfolgerungen aus denselben, wie die Gebote des Dekalogs: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, falsches Zeugniß ablegen u. s. w. Auf Grund dieser Rechtsgrundsätze kehren gewisse Rechtsverhältnisse überall und zu jeder Zeit bei allen Völkern wieder, z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen rechtmäßigen Erwerb, das Recht der Ehegatten untereinander, der Eltern in Bezug auf ihre Kinder, der Obrigkeit in Bezug auf ihre Unterthanen. Mit diesem Rechtsverhältniß beschäftigt sich eben jener Theil der Moral-

---

rischen Schule: Quod si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset, latrocinari; ius, adulterare; ius, testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur: cur non sanciunt, ut, quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? etc.

[1] System des römischen Rechts I, 52.

[2] Daß dieses die Auffassung Savigny's ist, geht ziemlich deutlich aus den Ausführungen desselben hervor. Vgl. System des römischen Rechts a. a. O. Auch Paulsen (System der Ethik S. 495) kennt nur das Naturrecht im Sinne Rousseau's, das volle Gleichheit und Unabhängigkeit für alle in Anspruch nimmt.

philosophie, der von vielen Rechtsphilosophie genannt und mit Unrecht von der Moralphilosophie losgerissen wird.

Ueber die genannten Rechtsverhältnisse und Rechtsgrundsätze hinaus gibt es noch sehr vieles, was im Naturrecht nur im allgemeinen oder in Umrissen enthalten ist, wie wir dies früher bei Behandlung des positiven Gesetzes ausgeführt haben (349). Auf diesem ganzen weiten Gebiete hat die menschliche Freiheit einen großen Spielraum, hier kann sich die Eigenart der verschiedenen Völker nach Maßgabe von Zeit und Umständen geltend machen, hier ist also eine organische Rechtsentwicklung sehr wohl möglich. Auch Savigny gibt zu, daß wir in jedem Volksrecht ein zweifaches Element unterscheiden müssen: ein individuelles, jedem Volke besonders angehörendes, und ein allgemeines, gegründet auf das Gemeinsame der menschlichen Natur[1]. Dieses Gemeinsame ist eben das Naturrecht, das überall wiederkehrt, weil gewisse gesellschaftliche Beziehungen der Menschen an allen Orten sich wiederfinden. Dieses Naturrecht soll vom positiven Recht sanctionirt, soweit nothwendig näher bestimmt und bis in die einzelnsten concreten Folgerungen entwickelt werden. Da hat die positive Rechtsbildung eine weite und lohnende Aufgabe und kann zugleich auf den unwandelbaren, einleuchtenden Grundsätzen des Naturrechts weiterbauen. Dadurch erhält sie allein den Charakter einer wahren, auf unwandelbaren Principien ruhenden Wissenschaft; während sie nach der Ansicht der Rechtspositivisten ganz auf dem Erfahrungsgebiete stehen bleibt und nur eine Erforschung und Ordnung dessen ist, was die Gewohnheit oder die gesetzgebende Gewalt zum Rechte erhoben hat, also eine Art juristische Statistik bildet.

2. Stahl klagt darüber, daß es dem Naturrecht an der erforderlichen Bestimmtheit (Präcisirung) gebreche und ebenso an der bindenden Kraft des Rechts[2]. Was das letztere angeht, so beruht diese Einwendung nur auf der verkehrten Auffassung der Erzwingbarkeit des Rechts, die durch Kant in Umlauf gekommen ist[3]. In Bezug auf das erstere liegt die Lösung zum Theil im Gesagten. Viele Rechtsgrundsätze sind von selbst einleuchtend, ebenso wie ihre unmittelbaren Anwendungen. Vieles dagegen ist nicht genügend bestimmt. Dieser Theil gilt daher aus sich noch nicht. Gerade auf der Nothwendigkeit dieser größern Bestimmtheit der Rechtsordnung für die vorliegenden concreten Verhältnisse beruht unter anderen Gründen die Nothwendigkeit einer öffentlichen Gewalt. Diese soll die einleuchtenden Grundsätze anerkennen und durch Bestimmung von Belohnung und Strafe sanctioniren, was aber noch zweifelhaft oder unbestimmt ist, unzweifelhaft machen und bestimmen, damit so der Zweck des gesellschaftlichen Zusammenlebens nach Gottes Absicht erreicht werde.

3. Wir können es deshalb auch nicht billigen, daß Stahl das Recht das objective oder nationale Ethos, die Moral aber das subjective Ethos nennt. Denn dadurch wird einmal der Gedanke nahegelegt, die sittliche Ordnung (Moral) sei etwas rein Subjectives, vom subjectiven Gutdünken und Belieben des Menschen Abhängiges. Das ist aber unrichtig. Die Beobachtung der sittlichen Ordnung ist allerdings den Eingriffen menschlicher

[1] System des römischen Rechts a. a. O.
[2] Philos. des Rechts II, 221.
[3] S. oben S. 391.

Autorität nur insoweit unterstellt, als die gesellschaftliche Ordnung dies erheischt. Aber bei alledem bleibt wahr, daß die sittliche Ordnung von subjectiven Meinungen unabhängig ist. Jeder Mensch und auch die Gesellschaft als Ganzes hat dieselbe als etwas objectiv Gegebenes anzuerkennen und zu befolgen.

Bedenklicher aber ist, daß Stahl das Recht das objective oder nationale Ethos nennt. Wenn man einmal griechisch reden will, so mag man die sittliche Ordnung Ethos nennen und die Rechtsordnung als Theil des Ethos mit einem eigenen Namen belegen. Aber verkehrt wäre es, zu glauben, daß dieses Ethos wesentlich und ausschließlich eine Schöpfung des politischen Gemeinwesens oder des Volksganzen (der Nation) sei, gleich als ob es unabhängig von menschlicher Satzung keine objective, allgemeingiltige Rechtsordnung gebe. In Bezug auf Stahl muß eine solche Ansicht um so mehr befremden, als er selbst zugesteht, daß es natürliche Sittengebote in Bezug auf das Mein und Dein der Menschen untereinander gebe. Würde also die menschliche Rechtsordnung etwas einem solchen Gebote Widersprechendes befehlen, so wären wir kraft dieser Rechtsordnung verpflichtet, dasselbe zu thun, und vermöge des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet, es nicht zu thun. Das objective und subjective Ethos lägen sich gegenseitig in den Haaren, und zwar beide auf Grund göttlicher Ermächtigung!

4. Nun kommt der Achilles unter den Angriffen Stahls auf das Naturrecht. „Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechts (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechts in den Gerichten ist schon thatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert ja an dem Mangel der Objectivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präcisirung. Der Richter wäre damit nur an sein Urtheil gewiesen, was er für Naturrecht hält, im besten Falle würde er daher nur als Individuum (als bloßer Schiedsrichter) sprechen, statt als wirklicher Richter, d. i. als Organ und Repräsentant des nationalen rechtlichen Urtheils."[1]

Wir entgegnen: Heute kann allerdings im allgemeinen ein Richter nicht die positiven Gesetze umgehen und nach einem vermeintlichen Naturrechte entscheiden. Der Grund hiervon ist, weil alles im Naturrecht einleuchtend Enthaltene längst in die positive Rechtsordnung aufgenommen und zum öffentlichen Gesetz erhoben worden ist.

Solange ein politisches Gemeinwesen erst im Entstehen begriffen ist, wird allerdings der oberste Richter nicht selten nach den Grundsätzen des Naturrechts entscheiden müssen. Todtschlag, Diebstahl, Ehebruch werden, auch wenn es noch keine Staatsgesetze gibt, als Verbrechen anerkannt und bestraft. Sobald aber ein Gemeinwesen zu höherer Entfaltung gelangt, werden bewußt oder unbewußt, durch Schrift oder Gewohnheit alle naturrechtlichen Forderungen zu öffentlichen Rechtsforderungen erhoben. Dies ist schon deshalb nothwendig, weil das Naturrecht zwar viele Verbrechen verbietet und ihre Bestrafung fordert, aber die Art und das Maß der Strafe nicht selbst be-

[1] Philosophie des Rechts S. 222.

mmt. Diese Bestimmung, die nothwendig ist, um reine Willkür und Be-
ıflussung durch persönliche Zu- und Abneigung auszuschließen, geschieht erst
rch das positive Recht. Außerdem setzt das positive Recht alles fest, was
:r andeutungsweise und im allgemeinen im Naturrecht enthalten ist.

Hat sich dieser allmähliche Bildungsproceß des positiven Rechtes vollzogen,
ist durchschnittlich eine Berufung auf das Naturrecht gegenstandslos und
shalb auch ohne Gefährdung der öffentlichen Rechtssicherheit im allgemeinen
ızulässig. Dies gilt selbst vom höchsten Richter, der zugleich Gesetzgeber
. Er kann die bestehenden Gesetze unter Umständen abändern, wenn er
ill; aber solange sie zu Recht bestehen, ist er wenigstens durchschnittlich
seinen richterlichen Entscheidungen an sie gebunden. Noch viel mehr gilt
:s von dem untergeordneten Richter, der nur angestellter Beamter ist und
shalb vertragsmäßig nach den bestehenden Gesetzen zu urtheilen hat.
r mag und soll, wenn er ein Gesetz für ungerecht hält, das Richteramt ab-
)nen; aber übt er sein Amt aus, so muß er nach den bestehenden Gesetzen
theilen.

Trotzdem bildet auch heute die natürliche Rechtsordnung die noth-
endige Voraussetzung und Grundlage des positiven Rechts. Nur
ıf Grund der natürlichen Rechtsgrundsätze haben die positiven Gesetze ver-
lichtende Kraft. Außerdem bleibt auch heute wahr, daß, wenn gewisse Ver-
echen von der positiven Rechtsordnung nicht verboten und bestraft würden,
eselben dennoch ungerecht und durch das Naturrecht verboten wären. Diese
erbrechen sind nicht allein durch das positive Recht verboten, sondern auch
)on durch das Naturrecht. Ferner muß der Richter oft in zweifelhaften
ällen nach den allgemeinen Grundsätzen der Gerechtigkeit (Billigkeit) ent-
)eiden[1]. Endlich bildet die natürliche Rechtsordnung die unübersteigbare
ıchranke der positiven. Es kann auch heute noch vorkommen und ist auch
)on vorgekommen, daß offenbar ungerechte Gesetze erlassen werden, bei denen
n gewissenhafter Mann das Richteramt ablehnen muß und denen niemand
:horchen darf. Wir hätten einmal sehen mögen, was Stahl dazu gesagt hätte,
enn die preußische oder bayerische Gesetzgebungsgewalt im Jahre 1850 das
iesetz erlassen hätte: „Jeder, der mündlich oder schriftlich den Bestand des
:aturrechtes geläugnet hat, soll gesteinigt werden. Alle entgegenstehenden Be-
immungen sind aufgehoben." Ob er da wohl so pathetisch ausgerufen hätte:
Es dürfen die Unterthanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das posi-
ve Gesetz setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution."[2]

[1] Im Artikel 4 bestimmt der Code Napoléon, daß jeder Richter, der unter dem
orwand des Stillschweigens oder der Unklarheit der Gesetze ein Urtheil verweigere, als
:r Rechtsverweigerung schuldig angeklagt werden könne. Als man in den Berathungen
iese Artikels einwendete, das Gesetz könne unmöglich alle Fälle voraussehen, wurde er-
iedert: Wenn der Richter im Gesetzbuch keine Regeln findet, die ihm zur Entscheidung
ienen können, so soll er zu den Grundsätzen der natürlichen Billigkeit seine
uflucht nehmen (S'il ne trouve pas dans la loi des règles pour décider, il doit
:courir à *l'équité naturelle*). Die römischen Juristen entscheiden sehr oft strittige Fragen
ıit der Berufung auf das ius naturale. Vgl. Voigt, Die Lehre vom ius naturale,
onum et aequum und ius gentium der Römer I. Bd. § 75.

[2] Philosophie des Rechts II, 222.

Stahl wäre vielleicht der erste gewesen, der in einer eigenen Schrift einem solchen Gesetze das Brandmal himmelschreiender Ungerechtigkeit aufgedrückt hätte. Seien wir also froh, daß uns Gott gewisse natürliche Rechte verliehen hat, die uns nicht durch einen beliebigen Paragraphen von einer fanatischen, rücksichtslosen Mehrheit wegdecretirt werden können. Es zeigt sich hier, welche gefährlichen Folgerungen die Läugnung des Naturrechts nach sich ziehen kann. Setzen wir einmal den gar nicht unmöglichen Fall, daß in irgend einem Staate die Socialdemokraten die Mehrheit in der gesetzgebenden Kammer erlangen, die Regierungsgewalt in ihre Hände bekommen und nun anfangen, Gesetzesparagraphen nach ihrem Sinne zu schmieden, wie z. B.: Privateigenthum ist abgeschafft, jede Privatunternehmung untersagt, gleiche Arbeitspflicht für alle, Aufhebung aller bestehenden Ehegesetze und Erklärung der freien Liebe u. s. w. Was will eine rechtspositivistische Minderheit auf dergleichen Gesetze sagen? Sie muß dieselben als zu Recht bestehend anerkennen und den Unterthanen mit dem guten Beispiel der Unterwerfung vorangehen, weil die Berufung auf ein Naturrecht gegen das positive Recht „der Frevel der Revolution" ist.

Wie nothwendig jeder schließlich auf ein Naturrecht zurückgreift, zeigt übrigens auch Stahl, indem er im Widerspruch mit sich selbst von natürlichen Rechten des Menschen redet. So behauptet er, jeder Mensch habe „ein Recht darauf, keinen anderen Normen unterworfen zu werden als denen, welche als die gegenständliche Ordnung des Gemeinlebens aufgerichtet, welche von der Obrigkeit sanctionirt sind, als den Normen des positiven Rechts" [1]. Woher nimmt der Mensch dieses Recht? Es mag sein, daß bei den meisten Völkern dies als öffentliches Gesetz gilt. Aber daß dies bei allen Völkern der Fall ist, läßt sich füglich bezweifeln. Mit welchem Grund kann also Stahl behaupten, jeder Mensch habe das Recht, nur den von der Obrigkeit sanctionirten Normen unterworfen zu werden? Woher nimmt er dieses Recht? Und woher nimmt die Obrigkeit das Recht, daß sie ausschließlich allein als Rechtsquelle angesehen werde? Entweder muß man diese Rechte läugnen oder das Naturrecht anerkennen.

Der Einwurf, daß die Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für die öffentliche Ordnung enthalte, wurde schon früher (355) genügend berücksichtigt.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Obwohl wir schon beim positiven Aufbau der Rechtslehre mehrere irrige Ansichten über Wesen und Grund des Rechts widerlegen mußten, so blieben doch noch einige neuere Rechtssysteme unbeachtet, die wegen des Ansehens, in dem sie oder ihre Urheber stehen, eine besondere Berücksichtigung verdienen, und deren Besprechung die von uns vertretene Ansicht von einer neuen Seite beleuchten wird.

---

[1] Philosophie des Rechts S. 223.

§ 1.

Die Rechtslehre Kants und Fichte's.

I. Niemand hat in Deutschland, wie auf die Entwicklung der Philosophie überhaupt, so namentlich auf die der Rechtsphilosophie einen nachhaltigern Einfluß ausgeübt als der Gründer der kritischen Schule. Er ist es insbesondere, der für lange Zeit hinaus das Recht endgiltig von der sittlichen Ordnung losgerissen hat. Vorgebaut hatte ihm Chr. Thomasius, und zwar in doppelter Weise. Einmal dadurch, daß er das Naturrecht, welches er noch anerkennt und auf Gottes Gesetz gründet, für ein minder eigentliches und vollkommenes Recht erklärt als das von der menschlichen Gesellschaft aufgestellte[1]. Sodann besonders dadurch, daß er das sittlich Gute (honestum) vom Wohlanständigen (decorum) und Gerechten (iustum) unterscheidet und dem sittlich Guten die Bewirkung des innern Friedens der Seele, dem Rechte aber die Bewahrung des äußern Friedens als Aufgabe zuweist[2]. Da sich ferner nach Thomasius die Ethik mit dem sittlich Guten, das Naturrecht aber mit dem Gerechten befaßt, so war damit das Naturrecht von der Ethik losgerissen. Es gehörte nicht mehr als Theil zur Ethik, sondern war eine selbständige Wissenschaft mit einem getrennten Gebiete geworden.

Die von Thomasius ausgesprochenen Grundgedanken hat Kant weiter entwickelt und mit seiner Autonomie zu einem ganzen System ausgebaut. Er theilt die „Metaphysik der Sitten" in zwei getrennte Gebiete: die Rechtslehre und die Tugendlehre; jene befaßt sich mit den Rechtspflichten, diese mit den Tugendpflichten (sittlichen Pflichten). Rechtspflichten sind solche Pflichten, für die eine äußere Gesetzgebung möglich, Tugendpflichten dagegen solche, für die eine derartige Gesetzgebung nicht möglich ist.

Wir müssen nämlich mit Kant eine doppelte Gesetzgebung unterscheiden: eine innere, ethische, und eine äußere, juridische. Ethisch ist jene Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zur Triebfeder macht; juridisch dagegen jene, welche die Triebfeder nicht im Gesetze miteinschließt, sondern auch eine andere Triebfeder als die der Pflicht zuläßt[3].

Beide Gesetzgebungen stimmen miteinander überein in dem entfernten Zweck. Beide wollen die allgemeine sittliche Vernunftordnung verwirklichen, daß der Mensch nie als Mittel zu einem äußern Zweck gebraucht werde, sondern Selbstzweck und autonom sei. Alle Menschen bringen das unveräußerliche und für alle gleiche Urrecht der Freiheit mit sich in die Gesellschaft.

Sie unterscheiden sich aber mannigfach: a) vor allem durch den unmittelbaren Zweck. Die juridische Gesetzgebung bezweckt die Freiheit des Menschen in seinem äußern Handeln im Zusammenleben mit anderen, die ethische Gesetzgebung dagegen die Bewirkung der innern Freiheit: der Unabhängigkeit von jeder Triebfeder außer der selbst auferlegten Pflicht. Dementsprechend definirt Kant das Recht den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen

---

[1] So behauptet er an einer Stelle: Sapiens Deum magis concipit ut *doctorem* iuris naturae quam ut *legislatorem*. (Fundament. iuris natur. et gent. I. 5, 46.)

[2] Fundament. iuris natur. et gent. I. 2, 6.

[3] Rechtslehre. WW. V, 18.

mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" [1].

b) Ferner unterscheiden sie sich durch den Gegenstand. Die Rechtsgesetze befassen sich mit dem „äußern praktischen Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (mittelbar oder unmittelbar) Einfluß haben können" [2]. Die Ethik dagegen umfaßt alle Pflichten des Menschen, mögen sie nun äußere oder innere, von der äußern oder innern Gesetzgebung herrühren. „So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur innern Gesetzgebung gehörig." [3] Die äußeren Rechtspflichten werden also indirect vom Menschen selbst in die ethische Ordnung erhoben, weil die Einhaltung der Rechtsordnung ein nothwendiges Erforderniß der innern Freiheit und mithin wie diese ein Postulat der Vernunft ist.

Die ethische Gesetzgebung hat einen ausgedehntern Gegenstand als die juridische, weil diese bloß äußere Handlungen, jene aber auch die Triebfeder vorschreibt.

c) Verschieden ist auch die Grundlage und Quelle der beiden Gesetzgebungen. Die innere Gesetzgebung besteht in dem kategorischen Imperativ, geht also aus der eigenen Vernunft hervor; die äußere dagegen ist der Ausspruch einer mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Autorität. Die letztere verpflichtet nicht direct aus sich selbst, sondern nur indirect, insofern jeder sich selbst die Beobachtung der äußern Gesetzgebung zur Pflicht macht.

d) Der juridischen Gesetzgebung geschieht Genüge durch bloße Legalität, d. h. durch Uebereinstimmung der äußern Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder; die ethische Gesetzgebung dagegen verlangt Moralität, d. h. die Vollbringung der Handlung aus der Triebfeder der Pflicht [4].

J. G. Fichte verquickte die wesentlichsten Punkte der Kant'schen Rechtslehre mit seinem subjectiven Idealismus.

Das Ich kann sich nicht setzen, ohne sich zugleich als beschränkt und als Individuum zu setzen, somit als eines unter mehreren. Sich setzend setzt es auch andere Iche. Damit ist eine Gemeinschaft freier Iche gegeben. Wo aber eine solche Gemeinschaft besteht, ist nothwendig die Freiheit jedes einzelnen Ichs beschränkt. Es kann daher das Ich seine Freiheit gar nicht denken, ohne sie durch die der andern beschränkt zu denken. Der Inbegriff dieser Beschränkungen, worauf die Möglichkeit eines äußeren Zusammenlebens der vielen freien Wesen beruht, ist das Recht. Der höchste Rechtssatz lautet demnach: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken." [5] Das „Verhältniß zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des andern beschränke, heißt das Rechtsverhältniß". Das Rechtsgesetz verpflichtet mich also nur bedingungsweise, solange der andere mich auch als freies Wesen behandelt. Thut er es nicht, so spricht er mich von der Verpflichtung los und das Rechtsgesetz gibt mir ein Zwangsrecht. Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechtes.

Das Zwangsrecht kann aber nicht den Einzelnen überlassen bleiben, sonst wäre für jede Rechtsverletzung eine neue Rechtsverletzung zu fürchten, denn es gibt un-

---

[1] Rechtslehre a. a. O. S. 30. [2] A. a. O. S. 18 u. 30. [3] A. a. O. S. 20
[4] A. a. O. S. 18. [5] Grundlage des Naturrechts. WW. III, 52.

verletzliche Urrechte. Was wir hierunter eigentlich zu denken haben, erklärt Fichte nicht näher. Um diese Urrechte wirksam zu schützen, entsteht durch Vertrag der Staat, in welchem sich alle einem gemeinsamen Willen unbedingt unterwerfen. Dieser gemeinsame Wille ist das Gesetz. Das Gesetz muß mit Zwangsgewalt ausgerüstet sein, und in dieser besteht die Staatsgewalt.

II. Widerlegung der Kant'schen Rechtslehre[1].

1. Die Ausführungen Kants leiden vor allem an großer Unklarheit. Er hält die verschiedenen Arten von Recht gar nicht auseinander. Die meisten seiner Aufstellungen gelten fast nur vom Recht im objectiven Sinn. Nur so aufgefaßt lassen sie sich irgendwie erklären. Man sehe sich nur beispielsweise folgende Definition an: „Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (ius)."[2] Hier verwechselt übrigens Kant die Rechtslehre, d. h. die Lehre vom Rechte, mit dem Rechte selbst.

Wie läßt es sich ferner reimen, daß Kant behauptet: „Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden"[3], und doch zugleich ein angeborenes Urrecht der Freiheit annimmt, das die Individuen unabhängig vom Staate besitzen und in denselben mitbringen? Kant lehrt ja: „Recht und Befugniß, zu zwingen, bedeuten einerlei."[4] Nun aber entsteht eine solche Zwangsbefugniß nach seiner eigenen Lehre erst durch den Vertrag, mit dem er den Staat nach Rousseau'scher Weise entstehen läßt. Also ist es ein Widerspruch, von einem angeborenen Urrecht der Freiheit zu reden.

2. Will Kant sich selbst folgerichtig bleiben, so muß er annehmen, nur die Staatsgewalt oder die Gesammtheit als solche habe Rechtsbefugnisse. Denn das Wesen des Rechts besteht in der „Befugniß, zu zwingen". In einem Staat hat aber nur die Staatsgewalt die Befugniß, zu zwingen. Also hat auch nur sie allein ein (subjectives) Recht. Hiergegen läßt sich nicht einwenden, die Staatsgewalt habe die Zwangsbefugniß zu Gunsten der Freiheit der Untergebenen. Daraus folgt noch nicht, daß die Untergebenen selbst die Zwangsbefugniß oder das Recht haben. Die Staatsgewalt hat auch das Gesetzgebungsrecht nur zu Gunsten der Unterthanen; folgt daraus, daß man diesen ein Gesetzgebungsrecht zuschreiben könne?

3. Die Grundlage und nothwendige Voraussetzung der Rechtslehre Kants ist seine Sittenlehre oder die Autonomie der praktischen Vernunft. Die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung wurde schon früher nachgewiesen (197 ff.). In der That, wenn Kant der äußern Gesetzgebung das Recht abspricht, aus sich den Untergebenen eine wahrhaft sittliche, im Gewissen bindende Pflicht

---

[1] Die Kant'sche Rechtsschule hat in Deutschland eine Unzahl von Anhängern gefunden. Eine ausführliche Aufzählung derselben findet sich bei Warnkönig, Rechtsphilosophie § 48; Th. Meyer, Instit. iur. nat. I, 406. Beispielsweise nennen wir Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts (2. Aufl. 1795); Gros, Lehrbuch des Naturrechts (1802, 6. Aufl. 1841); Fries, Philosophische Rechtslehre (1803); Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts (1823); Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts (1829).

[2] Rechtslehre S. 29. [3] A. a. O. S. 32. [4] A. a. O. S. 33.

aufzuerlegen, so ist dies nur eine nothwendige Folgerung aus seiner Lehre, die Heteronomie, d. h. die Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Dadurch wird die äußere Gesetzgebung zu einer Summe von Zwangsmaßregeln oder Strafandrohungen herabgewürdigt.

4. Die Rechtsordnung hängt wesentlich mit der sittlichen Ordnung zusammen, sie ist ein Theil derselben (398 ff.). Nun aber reißt sie Kant von der sittlichen Ordnung los und erhebt sie zu einem völlig selbständigen Gebiete, das gegebenen Falls mit der sittlichen Ordnung in directen Widerspruch treten kann. Die Rechtsgesetze sind ja nach ihm nicht sittliche, im Gewissen verpflichtende Gesetze, sie gehören also nicht als Theil zur sittlichen Ordnung; sie haben ferner ihre letzte Wurzel nicht im natürlichen Sittengesetz und im Willen Gottes, sondern im Willen der Staatsgewalt; sie haben endlich keinen andern Zweck als die Bewirkung der gleichen Freiheit für alle[1]. So ist das Band zwischen der sittlichen und rechtlichen Ordnung zerrissen.

Was speciell den Zweck des Rechts angeht, so ist dasselbe nach Kant nur eine Art gesetzlicher Mechanik. Seine Aufgabe ist eine rein negative und besteht in nichts anderem als in der Beseitigung der Hindernisse der gleichen Freiheit für alle. Das Recht ist ja nur der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann". Kant selbst erläutert seinen Gedanken durch die „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung"[2]. Man braucht also nur zu fragen, welche Handlungen lassen sich allgemein ohne Beeinträchtigung der gleichen Freiheit anderer durchführen, um zu wissen, was Recht und Unrecht sei. Man nennt dies die „Maxime der Coexistenz", die bis in die neueste Zeit zahlreiche Anhänger gefunden, weil sich auch der Unverständigste bis zu dieser Gedankenhöhe zu erschwingen vermag[3].

5. Die Rechtstheorie Kants führt auch zu unannehmbaren Folgerungen. In der Staatslehre führt sie nothwendig zu dem sogenannten Rechtsschutzstaat, dessen einzige Aufgabe in dem gleichen Rechtsschutz für alle bestehen soll, weshalb ihn Lassalle den „Nachtwächterstaat" genannt hat. Jede positive Förderung des Gemeinwohls durch die Staatsgewalt ist durch diese Theorie ausgeschlossen. Wir müssen eine eingehendere Widerlegung derselben auf die Staatslehre versparen. Es genüge deshalb hier die Bemerkung, daß bei voller Harmonie gleicher Freiheit für alle das größte gesellschaftliche Elend herrschen kann. Thatsächlich ist denn auch diese Theorie im praktischen Staatsleben schon längst und auch in der Theorie fast allseitig aufgegeben[4].

---

[1] Cf. Meyer, Instit. iur. nat. I, 409. [2] Rechtslehre S. 33.

[3] Mit Recht sagt A. Geyer (in Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] S. 30): „Das ganze System des neuern Naturrechts ist nichts weiter als eine Anwendung dieser Maxime (der Coexistenz) auf die möglichen thatsächlichen Beziehungen der Menschen zu einander. Was ihr entspricht, ist erzwingbar, denn der Zwang ist nur gerechtfertigt als Hinderniß des Hindernisses der Freiheit. Alles wird nach dieser Schablone zugeschnitten, ohne gebührende Berücksichtigung der menschlichen Natur- und Gesellschaftsverhältnisse, so daß dieses Naturrecht seinen Namen wie lucus a non lucendo hat."

[4] Ausführlicheres über diese Theorie s. in unserer Schrift: Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Freiburg 1882. S. 3 ff.

Noch unhaltbarer wo möglich sind die Folgerungen auf sittlichem Gebiete. Ist das Recht nur der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür aller „nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit" zusammen bestehen kann, so hat der Staat kein Recht, Verbrechen gegen die Ehe, die guten Sitten, Selbstmord, Gotteslästerung u. dgl. zu hindern, sobald alle Betheiligten ihre Einwilligung dazu geben. Denn unter dieser Voraussetzung kann die Willkür aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigt werden. Niemandes Freiheit wird durch solche Verbrechen gehindert. Sie sind also nicht unrecht und können nicht verboten werden.

6. Wir können uns endlich gegen Kant auf alles berufen, was wir früher über das Naturrecht gesagt haben. Das Naturgesetz enthält wahre und vollkommene Rechtsgesetze, d. h. Gesetze, die sich auf die sociale Ordnung der Menschen untereinander und in Bezug auf den Staat beziehen und vorschreiben, was jedem als das Seinige aus Gerechtigkeit gebührt. Es ist also unrichtig, daß bloß die Staatsgesetze wahre Rechtsgesetze seien. Es ist ferner unrichtig, daß die Rechtsgesetze nur auf äußere Handlungen gehen. Das gilt wohl von den staatlichen Gesetzen, aber das natürliche Rechtsgesetz verbietet auch rein innerliche Thätigkeiten, so z. B. das freventliche Urtheil.

§ 2.

Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels.

1. Abgesehen von seinen pantheistischen Zuthaten ist Schelling in der Rechtslehre kaum über die Grundideen Kants hinausgekommen.

Als Grundproblem der Rechtslehre gilt ihm die Frage, wie die Vielheit der Individualwillen mit einem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden könne. Der individuelle Wille strebt nach unbedingter Geltung und Uneingeschränktheit. Aber eine solche uneingeschränkte Freiheit ist ohne Aufhebung der Freiheit anderer undenkbar. Während nun Kant und Fichte den allgemeinen Willen durch Zusammensetzung der Einzelwillen aufbauen, geht Schelling vom absoluten allgemeinen Willen aus. Das Universum entsteht nach ihm aus der Entfaltung des Absoluten, das ursprünglich absolute Indifferenz ist und sich in die zwei Reiche von Geist und Natur differenzirt, ohne aufzuhören identisch zu sein. Wie nun dieser weltbildende Proceß der Differenzirung in der Natur organische Gebilde erzeugt, so erzeugt er auch ähnlich in der sittlichen Welt die organischen Gebilde der Familie, des Staates und der Kirche.

Der Staat ist der Organismus der Freiheit, die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit. Der absolute reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und determinirt. Nehmen wir nun eine Macht, welche die individuellen Freiheitssphären gesetzmäßig beherrscht, so wirkt sie dem Sittengesetz gleich. Diese Macht ist das Rechtsgesetz, welches auf dem Grund der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter des Wollens darstellt und dadurch eine organisirte Außenwelt, die „Rechtsverfassung", bildet. Die Rechtslehre ist demzufolge „nicht ein Theil der Moral oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können"[1].

[1] System des transcendentalen Idealismus. WW. 1. Abth. III, 583. Man s. ferner: Ueber die Methode des akademischen Studiums (1803), zehnte Vorlesung.

In seiner spätern Entwicklung erblickt Schelling im Staat ein Kunstwerk, eine geheimnißvolle Emanation der göttlichen Offenbarung, eine Entfaltung des Absoluten auf einer bestimmten Stufe des Werdens. Man kann deshalb auch nicht fragen, welchen Zweck hat der Staat, denn er hat keinen Zweck außer sich selbst, er ist Selbstzweck; er ist das „unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens“[1].

2. Wie Schelling faßt auch Hegel das Recht und den Staat als eine bestimmte Entwicklungsstufe des Absoluten auf.

Das Absolute durchläuft in der Hegel'schen Speculation drei Stadien: zuerst ist es an sich, dann entäußert es sich in der Natur und endlich kehrt es als Geist in sich zurück. In seinem Heraustreten aus der Natur hat der Geist die Form der Beziehung auf sich selbst, er ringt sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durch, das ist der „subjective Geist“. Er verwirklicht sodann diese Freiheit in einer von ihm hervorgebrachten Welt, nämlich der Welt des Rechts und der Sittlichkeit, das ist der „objective Geist“. Endlich erfaßt er sich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffs, in seiner absoluten Wahrheit, das ist der „absolute Geist“.

Das Recht gehört demnach in das Gebiet des objectiven Geistes. Unter objectivem Geist versteht Hegel den freien Willen, der nicht bloß innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch äußerlich zum Dasein bringt[2]. Recht im weitern Sinn ist deshalb Dasein des freien Willens und umfaßt das ganze Gebiet des objectiven Geistes. Dieser objective Geist zerfällt wieder in drei Momente: in das abstracte oder formelle Recht (Recht im engern Sinne oder Privatrecht), in die Moralität und die Sittlichkeit.

Im Recht erscheint der freie Wille an sich und abstract, er setzt sich unmittelbar als Einzelpersönlichkeit in einem äußern Dasein. Zum Recht gehören deshalb Eigenthum und Vertrag. Das Rechtsgebot lautet: „Sei eine Person und respectire die anderen als Personen.“ In der Moralität erscheint der Wille als aus dem äußern Dasein in sich selbst reflectirt, als subjective Einzelheit, bestimmt gegen das Allgemeine. Sie umfaßt daher die moralischen Anforderungen an den einzelnen Menschen. In der Moralität stellt sich der Wille einen Gegenstand gegenüber, aber noch nicht als gewollten, sondern als zu wollenden (Pflicht). Während das Recht unbestimmtes Können ist, ist die Moralität die Aufforderung zu einem bestimmten Thun. Die Sittlichkeit endlich ist die Einheit und Wahrheit der beiden Momente, sie ist die gedachte Idee des Guten, realisirt in dem in sich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt. Mit anderen Worten: Unter Sittlichkeit oder sittlicher Substanz versteht Hegel die dauernden socialen Ordnungen der Menschheit: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und mit ihnen den großen weltgeschichtlichen Entwicklungsproceß.

Die sittliche Substanz durchläuft wieder, wie überhaupt alles in der Hegel'schen Philosophie, drei Stadien: das erste ist der natürliche Geist oder die Familie; das zweite ist die Entzweiung der sittlichen Substanz oder die bürgerliche Gesellschaft; das dritte der Staat, in dem die „ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet“[3].

---

[1] WW. 1. Abth. V, 316. Eingehend handelt über Schelling Stahl, Geschichte der Philosophie des Rechts, 2. Aufl. S. 372 ff.; Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie VI, 2, S. 729 ff.

[2] Hegel hat seine Rechtstheorie besonders in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW. VIII. Bd.) und in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ entwickelt.

[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 33, S. 69.

Der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „das sittliche Ganze", „das an und für sich Vernünftige", „absoluter, unbewegter Selbstzweck" [1].

3. Wir werden uns in der Widerlegung der Aufstellungen Schellings und Hegels kurz fassen.

a) Sie brechen schon mit der morschen Grundlage des Pantheismus zusammen, auf der sie aufgebaut sind. Auf dem Grunde der Alleinslehre läßt sich nun einmal keine wahre Sittlichkeit zu stande bringen. Wie kann in einem System noch von Recht und Unrecht, von Pflicht und Schuld, Strafe und Belohnung die Rede sein, wenn es die einzelnen Menschen nur als Momente im großen Entwicklungsproceß des Absoluten ansieht, der mit unabänderlicher Nothwendigkeit wie ein Strom seine Bahn durchläuft?

b) Schelling und Hegel haben sich mit dem Vernunftwidrigen, das jedem pantheistischen System wesentlich anhaftet, nicht begnügt, sondern ihre Theorien mit Ausführungen bereichert, die fast einen beständigen Krieg gegen den gesunden Menschenverstand führen, ja zuweilen geradezu haarsträubend sind. Was soll es z. B. heißen, wenn Hegel die Welt aus einem rein unpersönlichen, inhaltslosen Denken entstehen läßt, das nichts denkt und von niemand gedacht wird? Wie kann er im Ernst behaupten, Denken und Sein sei identisch, das Denken bewege sich in beständiger Dreigliederung von Satz, Gegensatz und Aufhebung beider in einer höhern Einheit, und ähnliche Tollheiten? [2]

c) Es ist nur eine nothwendige Folge seines Pantheismus, daß Hegel alles Bestehende als zu Recht bestehend ansehen muß. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig." Also wenn ein Staat einen unschuldigen Nachbarstaat heimtückisch überfällt und ihn bleibend unterjocht, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist! Und wenn jemand mit Erfolg durch Betrügereien reich wird, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist. Das ist die Theorie der „vollendeten Thatsachen". Hegel kann hiergegen nicht einwenden, daß er nicht vom Einzelwillen, sondern vom Allgemeinwillen rede und dessen Wirklichkeit als vernünftig bezeichne; denn der Allgemeinwille des Absoluten hat kein anderes Dasein und kann kein anderes haben als dasjenige, welches er in den Individualwillen besitzt.

d) Hegel fälscht in seinem System den Rechtsbegriff ebenso wie den Begriff der Sittlichkeit, die er überdies noch willkürlich von der Moralität unterscheidet. Wollten wir ihm glauben, so wäre das Recht nichts als „dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist"; das Recht „ist somit überhaupt die Freiheit als Idee" [3]. Das ist sicher unrichtig. Jeder

---

[1] Grundlinien der Philosophie § 257, S. 305—306.

[2] Von den Extravaganzen der deutschen pantheistischen Schule sagt A. Geyer (Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] S. 33): „Mit Schelling beginnen jene Taschenspielerkünste des modernen Monismus, welcher aus Einem im Umsehen Mehreres macht, Wirkungen ohne Ursachen (sogen. causae sui) producirt und alles mit einer genialen Intuition ebenso wohl begreift als entstehen läßt. Das verblüffte Publikum sah eine Zeitlang bewundernd zu, wandte sich aber achselzuckend ab, als es dahinterkam, daß es sich eben bloß um (unbewußte) Taschenspielerei handelte. So kam die Philosophie selber in Verruf, und man glaubte ihr zuletzt selbst den Namen einer Wissenschaft absprechen zu müssen." Das Urtheil ist hart, aber leider nur zu wahr!

[3] Grundlinien des Rechts § 29, S. 61.

Vernünftige denkt sich unter dem Recht und der Rechtsordnung eine Schutzwehr oder eine Schranke der Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Nicht jedes Dasein der Freiheit ist schon Recht. Die gleiche Freiheit aller kann mit vielen unsittlichen Handlungen zusammenbestehen.

e) Die Einzelpersönlichkeit kommt auch im Schelling'schen und besonders im Hegel'schen System dem Staate gegenüber nicht zu ihrem Recht. Nach Hegel gibt es überhaupt außer dem Staat kein Recht, und er lehrt ausdrücklich, nicht das Interesse der Einzelnen sei der Zweck des Staates, sondern dieser sei absoluter Selbstzweck, er habe „das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein". Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Individuum habe „nur (insofern) Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben (des Staates) ist"[1].

§ 3.

K. Chr. F. Krause, H. Ahrens.

Krause nennt sein System Panentheismus. Gott gilt ihm als transcendentes, über der Welt stehendes Wesen, das aber doch zugleich der Welt immanent ist. Mit anderen Worten: Die Welt ist identisch mit Gott, aber Gott überragt die Welt, er geht in ihr nicht auf, er hat auch ein eigenes, von der Welt unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dies ein vergebliches Bemühen, zwei unversöhnliche Gegensätze, Theismus und Pantheismus, zusammenzuschmelzen.

Gott ist ihm das unendliche Urwesen, aus dem sich alles Leibliche und alles Geistige herleitet. Im Menschen ist beides vereinigt. Außer diesen beiden ist aber im Menschen auch das göttlich urwesentliche Princip: die Vernunft. Durch diese wird der Mensch über seine geistige und leibliche Individualität erhoben zur Persönlichkeit, durch sie wird er innerlich mit Gott verbunden und zu seiner Erkenntniß und Liebe geführt.

Der Zweck des Weltalls ist nach Krause die Offenbarung und Darlebung des göttlichen Lebens. Deshalb kann sowohl das Weltall in seiner Gesammtheit als jedes einzelne Wesen keinen andern Zweck haben, als Organ zu sein für die Darlebung des göttlichen Lebens. Am meisten gilt dieses vom Menschen.

Die Darlebung Gottes im Menschen durch Gotteserkenntniß und Gottesliebe nennt Krause Religion. Diese muß also als eine Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Lebens selbst aufgefaßt werden.

Auch die Sittlichkeit ist eine Offenbarung und Darlebung Gottes durch den Menschen. Sie ist nicht Privatangelegenheit des Menschen, sondern ein Moment im Leben Gottes. Im sittlichen Gebot oder Sollen offenbart sich der in das Wollen des Menschen hineinwirkende Urwille. Gott ist das Gute. Die Verwirklichung dieses Guten in seinem Leben ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Deshalb handelt der Mensch nur dann wahrhaft sittlich, wenn er das Gute um des Guten willen thut. Demnach lautet das oberste sittliche Princip: „Sei freie Ursache des Guten als des Guten", d. h. weil das, was du willst, ein Theil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes ist[2].

Aus der Sittlichkeit entwickelt Krause das Recht. Weil jeder Mensch nur ein den übrigen Menschen gleichwerthiger Bestandtheil des Weltganzen ist, so kann

---

[1] Grundlinien des Rechts § 258, S. 306.

[2] Geist der Geschichte der Menschheit. Göttingen 1843. S. 77.

er auch nur als solcher Theil das werden, was er sein soll. Die Gesammtheit der inneren und äußeren Bedingungen, die erforderlich sind zur Vollendung des Lebens sowohl der Einzelnen als des Ganzen, ist das Recht. Das innere Recht umfaßt die inneren, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Bestimmung, das äußere dagegen enthält die äußeren Bedingungen oder die Gesammtheit alles dessen, was die Menschen sich gegenseitig schulden, um ihre Bestimmung im Gesellschaftsleben zu erreichen. Der ursprüngliche Träger des Rechts ist nicht der Einzelne, sondern die Menschheit. Aehnlich wie die Sittlichkeit muß auch das Recht als ein Moment in der Verwirklichung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden[1].

Krause's bedeutendster Schüler ist H. Ahrens, der besonders den rechtsphilosophischen Theil auf den metaphysischen Grundlagen seines Meisters ausgebaut und diesem außerhalb Deutschlands viele Anhänger gewonnen hat[2].

Anzuerkennen ist in der Krause'schen Philosophie das Bestreben, das Recht wieder innerlich mit der sittlichen Ordnung zu verbinden, und ebenso das Erfassen des organischen Charakters der menschlichen Gesellschaftsbildungen. Aber auf pantheistischer Grundlage ist einmal keine Sitten- und Rechtslehre möglich. Denn trotz des Namens Panentheismus und trotz aller Proteste gegen die Alleinslehre ist und bleibt Krause Pantheist. Der Panentheismus ist nur ein schon von Schelling in anderer Weise gemachter Versuch, den Theismus mit dem Pantheismus oder — um dasselbe in das Kauderwelsch der „speculativen Schule" zu übersetzen — die Transcendenz Gottes mit dessen Immanenz in der Welt zu verquicken. Er fügt aber den Absurditäten des Pantheismus noch neue Widersprüche hinzu. Gott soll nämlich unendlich sein, und doch ist er zugleich endlich, insofern er mit der Welt eins ist; ebenso ist die Welt endlich und doch zugleich unendlich, weil sie eins ist mit Gott.

§ 4.

J. F. Herbart, A. Geyer.

1. Ebenso wie Krause suchte auch J. F. Herbart (190 ff.) das Recht wieder organisch mit der Sittlichkeit zu verknüpfen. Die Idee des Rechts ist eine der fünf sittlichen Musterideen.

Betrachtet man das Verhältniß mehrerer in die Sinnenwelt eingreifenden und sich darin gegenseitig hemmenden Willen nicht bloß als ein vorgestelltes, sondern als wirkliches, so tritt ein Mißfallen am Streit ein. Der Streit muß vermieden werden, indem jeder Wille den andern hemmenden Willen duldet und dafür von diesem Gegenseitigkeit verlangt. So ergibt sich die Idee des Rechts. Das Recht ist die Uebereinstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge[3]. Da ferner auch die Störung dieser Willensübereins-

---

[1] A. a. O. S. 81 ff. Ferner: Grundlage des Naturrechts (1803); Abriß des Systems der Rechtsphilosophie (1828). Ueber Krause vgl. Stöckl, Geschichte der neuern Philosophie II, 214 ff.

[2] Die bedeutendsten rechtsphilosophischen Schriften von Ahrens sind: Cours de droit naturel. Paris 1838; Philosophie des Rechts und des Staates, 6. Aufl. Wien 1870—1871; Juristische Encyklopädie. Wien 1858.

[3] Allgemeine praktische Philosophie. WW. VIII. Bd.

stimmung, wofern die Wohlthat oder Uebelthat unvergolten bleibt, mißfällt, so entsteht die Idee der Vergeltung. Der Idee des Rechts entspricht das System der Rechtsgesellschaft, der Idee der Vergeltung das Lohnsystem.

Da das Recht nur die von den betheiligten Personen zur Vermeidung des Streites anerkannte Regel ist, so ist es eigentlich nur der Inbegriff der Vertragsverhältnisse und wesentlich positiv. Ohne Vertrag gibt es kein Recht. Weil nun die Gesellschaft nothwendig ist und ohne eine beherrschende Macht nicht bestehen kann, so entsteht der Staat, welcher das äußere Band der Gesellschaft oder die durch Macht gestützte Gesellschaft ist. Sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller in seinem Gebiete bestehenden Gesellschaften. Er soll sämmtliche ethischen Ideen als eine von ihm beseelte Gesellschaft zur Darstellung bringen.

2. Auf rechtsphilosophischem Gebiete hat Herbart in neuerer Zeit unter anderen an A. Geyer einen Anhänger gefunden[1], der ebenfalls die Idee des Rechts als „eine durch Uebereinkunft der Willen entstandene Regel zur Schlichtung des Streites, und zwar zur Beilegung des ausgebrochenen ebenso wie zur Verhütung künftig drohenden Streites“ auffaßt.

Die Rechtsidee verlangt überhaupt Festsetzungen, welche von vornherein dem Ausbrechen des Streites über äußere Gegenstände thunlichst vorbeugen, also eine Rechtsordnung. Das Recht so als Regel gedacht, ist das Recht im objectiven Sinne; auf seiner Grundlage entsteht das Recht im subjectiven Sinne. Denn jene Norm gestattet freie Bewegung bis zu einer gewissen Grenze und verlangt, daß diese Freiheit geachtet werde, schafft Rechte und Verbindlichkeiten. Wer die durch Uebereinkunft gezogene Rechtsschranke durchbricht, der begeht ein Unrecht und wird vom ethischen Mißfallen am Streite getroffen[2].

3. a) Auch abgesehen von den unhaltbaren metaphysischen und schon früher besprochenen ethischen Grundlagen des Herbart'schen Systems, ist seine Rechtslehre schon deshalb unbrauchbar, weil sie viel zu unbestimmt ist. Das Recht entsteht aus dem Mißfallen am Streit. An welchem Streit? Ist jeder Streit gemeint? Unmöglich. Nicht jeder Streit verstößt schon gegen die Gerechtigkeit. Wenn der eine etwas Ungebührliches vom andern begehrt und dieser sich wehrt, so daß ein heftiger Wortstreit entsteht, so mag uns der Streit mißfallen, aber er ist an und für sich und abgesehen von ungerechten Mitteln noch keine Verletzung der Gerechtigkeit.

Ebenso ist der Streit um ungewisse Rechtsansprüche nicht ungerecht. Ein solcher Streit hängt allerdings mit dem Recht zusammen, aber er setzt dasselbe schon als objectiv bestehend voraus. Es wird darum gestritten, wem das Recht zukomme. Das Recht kann also nicht erst aus dem Mißfallen am Streit entstehen.

Vielleicht wird Geyer antworten, das Recht sei die Regel, die dem Streite vorbeugen soll, die also thatsächlich vor dem Streite schon besteht. Aber nach welchem Princip soll diese Regel aufgestellt werden? Nach dem Princip gleicher Freiheit für alle? Dann verfielen wir wieder in die Rechtsanschauungen der

---

[1] Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen (1863), und besonders in Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft (1882) S. 51 ff. Außer Geyer hat besonders Ziller, wie der ganzen Ethik, so auch der Rechtslehre Herbarts manche Anhänger gewonnen.

[2] Vgl. Holtzendorffs Encyklopädie S. 55.

Kant'schen Schule. Nach welchem Princip also? Soll jede Regel gelten, über die man sich geeinigt, oder nicht? Hierauf läßt sich keine andere Antwort geben, als indem man das Recht aus einem andern Princip deducirt als aus dem bloßen Mißfallen am Streit. Das Herbart'sche Rechtsprincip ist also praktisch unbrauchbar und ungenügend.

b) Ganz folgerichtig zu seinem System läugnet Herbart den Bestand des Naturrechts. Er anerkennt wohl eine allem Rechte vorausgehende Rechtsidee, aber das Recht selbst entsteht erst durch Uebereinkunft oder Vertrag. Es gibt hiernach kein unwandelbares, von dem weltregierenden Vernunftwillen Gottes ausgehendes Rechtsgesetz, das alle Menschen verpflichtet, mögen sie wollen oder nicht. Gibt es kein natürliches Rechtsgesetz, so gibt es selbstverständlich keine natürlichen Rechtsbefugnisse. Dieselben entstehen erst auf Grund von Verträgen. Daraus folgt, daß Gott kein Recht hat, den Menschen etwas zu gebieten, wenn diese nicht so herablassend sind, ihm auf dem Vertragswege dieses Recht einzuräumen. Eine solche Theorie muß nothwendig zur Emancipation des Menschengeschlechtes von Gott führen. Auch das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre u. s. w. gründet sich auf einen Vertrag, so daß also ohne einen solchen Vertrag jeder vollständig rechtlos wäre. Da ferner „alles Recht nur so weit gilt, als es anerkannt ist“ [1], so kann die ärgste Sklaverei, die empörendste Blutschande und Unsittlichkeit zu Recht bestehen. Alles, was im Staate Dahomey geschieht, ist nicht unrecht.

c) Der Herbart'sche Rechtsbegriff ist auch viel zu eng. Zweck und Aufgabe des objectiven Rechts ist nicht bloß die Vermeidung des Streites, sondern die Regelung und Herstellung der socialen Ordnung, die sich für das Zusammenleben freier vernünftiger Wesen mit Rücksicht auf ihre ewige Bestimmung geziemt. Im subjectiven Sinne aber bedeutet das Recht die Befugnisse, die sowohl den einzelnen Menschen als den Gesellschaften, besonders der Familie, dem Staate und der Kirche zukommen, damit sie frei die ihnen zugewiesene Aufgabe lösen können.

Sechstes Kapitel.

Vom objectiven Recht im besondern.

Nachdem wir das Recht im allgemeinen nach seinen verschiedenen Seiten entwickelt haben, wollen wir jetzt die einzelnen Rechtsarten im besondern betrachten, und zwar zuerst das Recht im objectiven Sinne als Rechtsgesetz.

§ 1.

Eintheilung des objectiven Rechts.

1. Die wichtigste Eintheilung des objectiven Rechts ist die in natürliches und positives Recht.

Zuweilen versteht man unter Naturrecht im objectiven Sinn die Gesammtheit der sittlichen Vorschriften, die unabhängig von jedem positiven Gesetz

[1] Holtzendorffs Encyklopädie des Rechts S. 57.

verpflichten, mögen sie sich auf das rein sittliche oder rechtliche Gebiet beziehen. In engerer Bedeutung bezeichnet Naturrecht im objectiven Sinn sämmtliche natürlichen Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht stehlen, ehebrechen, tödten. Sie sind alle enthalten in dem natürlichen Rechtsgesetz: Gib jedem das Seinige (suum cuique), aus dem sich alle natürlichen Rechtsgesetze oder Rechtspflichten ableiten lassen. Das Gebot, jedem das Seinige zu geben, verbietet erstens, ihm das Seinige unrechtmäßig zu nehmen oder ihn darin zu schädigen (negative Rechtspflichten); zweitens gebietet es, ihm alles zu geben, was man als das Seinige ansehen muß (positive Rechtspflichten).

Doch gehören nicht alle Schlußfolgerungen, zu denen man irgendwie aus den natürlichen Rechtsgesetzen kommen kann, zum Naturrecht, sondern nur diejenigen, welche sich unabhängig von jedem positiven Gesetz ergeben und das von Natur aus Gerechte (Recht im ersten Sinne (381 ff.) zum Gegenstande haben. Naturrecht ist also, genau gesprochen, alles, was jemandem von Natur aus, d. h. auf Grund von Verhältnissen, welche durch die Natur der Dinge gegeben sind, als das Seinige zukommt und zu dessen Leistung die natürliche Gerechtigkeit (die natürlichen Rechtsgesetze) unabhängig von jedem positiven Gesetze verpflichtet.

In diesem Sinne faßt schon Aristoteles das Naturrecht auf. Der Inhalt des staatlichen Gesetzes ist das Gerechte, d. h. das, was anderen als das Ihrige gebührt. Es gibt aber ein doppeltes Gerechtes: ein von Natur aus Gerechtes (φύσει δίκαιον) und ein durch positive Satzung Gerechtes (νόμῳ δίκαιον). Es gibt nämlich vieles, was man auf Grund der natürlichen Beziehungen vernünftiger Wesen zu einander als das Seinige bezeichnen kann und zu dessen Leistung folglich schon die natürlichen Rechtsgesetze (suum cuique) verpflichten, abgesehen von jeder menschlichen Satzung. Die menschlichen Gesetze verpflichten zwar auch zu derartigen Leistungen (z. B. nicht zu tödten, zu stehlen), aber diese Leistungen sind schon, unabhängig von den positiven Gesetzen, Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit. Die Gesammtheit dieser Forderungen ist eben das Naturrecht, welches überall und bei allen Völkern gilt.

Dagegen gibt es anderes, das nicht von Natur aus jemandem als das Seinige zukommt, sondern erst auf Grund eines positiven Gesetzes. Diesem verleiht also das Gesetz den Charakter des Gerechten von Grund aus. Das ist das positive Recht. Positives Recht ist somit alles, was auf Grund von positivem Rechtsgesetze anderen als das Ihrige geschuldet wird [1].

Mit dem Naturrecht im angegebenen Sinne hängt das Naturrecht im subjectiven Sinne innig zusammen. Es bedeutet nämlich die Gesammtheit der Rechtsbefugnisse, die jemandem auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jedem positiven Gesetz zukommen, wie z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen Erwerb. Diesem Naturrecht entsprechen die natürlichen Rechtspflichten, die das natürliche Sittengesetz auf Grund von natürlichen Verhältnissen und unabhängig von positiven Gesetzen auferlegt.

---

[1] S. oben S. 348.

2. Das Recht im objectiven Sinne wird ferner eingetheilt in das öffentliche Recht und das Privatrecht. Das öffentliche Recht ist der Inbegriff der Gesetze, welche die Beziehungen der Glieder zum öffentlichen Gemeinwesen ordnen und bestimmen, was jedes Glied der Gesellschaft schuldet. Es bezweckt also direct und unmittelbar das öffentliche Wohl. Das Privatrecht dagegen ordnet die Beziehungen der Glieder zu einander und bezweckt unmittelbar und direct das Wohl der Glieder und nur indirect und mittelbar das öffentliche Wohl[1].

Der Unterschied zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht gründet sich auf den unmittelbaren Zweck der Gesetze. Haben diese unmittelbar das öffentliche Wohl zum Zweck, so gehören sie dem öffentlichen Rechte an, sonst dem Privatrecht. Durch diesen Zweck wird auch der Gegenstand beider Rechte ein verschiedener. Der Gegenstand des öffentlichen Rechts ist das Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Das öffentliche Recht fragt: Was sind die einzelnen Glieder der Gesellschaft als solcher schuldig, bezw. welche Rechte haben sie ihr gegenüber? Das Privatrecht fragt: Was sind die Glieder der Gesellschaft einander schuldig? Demgemäß regelt das Privatrecht die Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, das öffentliche Recht die Pflichten der legalen und austheilenden Gerechtigkeit. Man kann auch sagen, das Privatrecht beziehe sich auf das ausschließliche Mein und Dein, das die Glieder der Gesellschaft einander schulden, nur muß man sich hüten, das Mein und Dein bloß auf das Vermögensrecht zu beschränken. Auch die Familienverhältnisse, die Freiheit, Ehre und guter Name sind Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit. Das Privatrecht zerfällt in Familienrecht, Personenrecht und Vermögensrecht. Manche Rechtsverhältnisse können, je nach der verschiedenen Rücksicht, unter der man sie auffaßt, bald zum öffentlichen, bald zum Privatrecht gezogen werden.

Alles, was die Staatsverfassung, die Gesetzgebung, die Befugniß der Staatsbeamten in ihren verschiedenen Abstufungen, das Verwaltungsrecht, das Gerichtsverfahren, Strafrecht u. s. w. betrifft, gehört in das öffentliche Recht.

3. Das öffentliche Recht wird unterabgetheilt in das Kirchenrecht und das Staatsrecht. Die Kirche ist eine vollkommene, selbständige, von Christus gestiftete und mit allen zu ihrer Aufgabe nöthigen Mitteln ausgerüstete Gesellschaft. Sie hat deshalb in ihrer Sphäre die Gewalt, Gesetze zu geben, zu lehren, zu richten und zu strafen, und zwar unabhängig von der Staatsgewalt.

Das Staatsrecht wird eingetheilt in das innere Staatsrecht und das Völkerrecht oder internationale Recht. Letzteres ist der Inbegriff derjenigen Rechtsnormen, welche die Beziehungen der selbständigen öffentlichen Gemeinwesen zu einander regeln. Vom internationalen Recht ist das *ius gentium* wohl zu unterscheiden, von dem weiter unten die Rede sein wird.

4. Wie die Gesetze überhaupt, werden auch die Rechtsgesetze eingetheilt in geschriebenes und ungeschriebenes Recht. Die Eintheilung läßt eine doppelte Auffassung zu. Sieht man bloß auf den Ursprung des Rechts,

[1] L. 1 § 2 D. De iust. et i. (1, 1): *Publicum* ius est, quod ad statum rei Romanae spectat; *privatum*, quod ad singulorum utilitatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim.

so fällt sie zusammen mit der Eintheilung des Rechts in Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht. Jenes entsteht durch die bewußte Thätigkeit oder den formellen Willensausdruck des Gesetzgebers, dieses dagegen allmählich und unmerklich auf dem Wege der Uebung und Gewohnheit. So wird thatsächlich die Eintheilung in geschriebenes und ungeschriebenes Recht meistens aufgefaßt. Nach dem reinen Wortsinn wären aber die Gesetze, welche ein absoluter Regent mündlich erließe, ohne sie aufzeichnen zu lassen, auch ungeschriebenes Recht, aber kein Gewohnheitsrecht[1]. Umgekehrt würden die durch Gewohnheit entstandenen Gesetze (Gewohnheitsrecht) aufhören, ungeschriebenes Recht zu sein, sobald sie aufgezeichnet werden. Ferner ist das Naturrecht ungeschriebenes Gesetz, kann aber doch nicht zum Gewohnheitsrecht gezählt werden, da es in seiner Geltung von keiner Gewohnheit bedingt ist.

5. Die Gewohnheit kann nicht nur ein Gesetz abschaffen oder ändern, wie wir früher (357) angedeutet, sondern auch einführen, nicht aus sich allein, aber in Verbindung mit der stillschweigenden Einwilligung des Gesetzgebers. Denn jeder Gesetzgeber muß vernünftigerweise wollen, daß die allgemeinen Gewohnheiten unter den erforderlichen Voraussetzungen beobachtet werden.

Damit eine Gewohnheit ein ihr entgegenstehendes Gesetz abschaffe, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie darf ihrem Inhalte nach nicht unvernünftig sein. Unvernünftig ist aber jede Gewohnheit, die dem natürlichen Sittengesetze widerspricht oder dem Gemeinwohl schädlich ist. Der Grund ist, weil kein Gesetz abgeschafft werden kann, außer durch die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers. Man kann aber nicht voraussetzen, daß ein weiser Gesetzgeber in die Abschaffung eines Gesetzes einwillige zu Gunsten einer unvernünftigen Gewohnheit. b) Die Gewohnheit muß ferner allgemein sein, d. h. wenigstens vom ansehnlichern Theil des Gemeinwesens befolgt werden. Nur eine solche Gewohnheit kann der Gesellschaft als solcher zugeschrieben werden und läßt mit Grund die Einwilligung des Gesetzgebers voraussetzen. c) Sie muß ferner, um das Gesetz zu beseitigen, entweder von der Ueberzeugung getragen werden, es bestehe kein widersprechendes Gesetz, oder aber von der Absicht ausgehen, dasselbe durch die entgegengesetzte Uebung abzuschaffen. d) Sie muß endlich lange gedauert haben. Nach der Lehre der älteren Juristen genügte eine zehnjährige entgegenstehende Gewohnheit zur Abschaffung eines Staatsgesetzes.

Damit eine Gewohnheit Gesetz werde, muß sie in Bezug auf die Allgemeinheit und Dauer dieselben Eigenschaften besitzen wie die Gewohnheit, welche das Gesetz abschafft. Außerdem muß sie aber nicht bloß nicht unvernünftig, sondern auch dem Gemeinwohl nützlich sein, weil dies eine wesentliche Eigenschaft jedes Gesetzes ist. Es ist also mehr erfordert, damit eine Gewohnheit zum Gesetz erhoben werde, als damit sie ein Gesetz beseitige. Endlich muß die Gewohnheit, um Gesetzeskraft zu erlangen, frei geübt werden und zwar in der Absicht, sie zur allgemeinen Regel zu erheben.

---

[1] Derart waren die Gesetze beim Beginn der Stadt Rom, von denen der Jurist Pomponius sagt (L. 2 § 1 D. [1, 2]): Initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit *omniaque manu a rege gubernabantur*.

Woher erhält das durch Uebung entstandene Gesetz oder Gewohnheitsrecht eine verpflichtende Kraft? Von der stillschweigenden oder gesetzlichen Billigung des Gesetzgebers. Manche Rechtslehrer, besonders aus der historischen Schule, behaupten, das Gewohnheitsrecht trage den Grund seiner Giltigkeit in sich selbst, es gelte, weil es als allgemeine Rechtsüberzeugung wirklich besteht, nicht vermöge ausdrücklicher oder stillschweigender Sanction eines Gesetzgebers[1]. Doch mit Unrecht. Denn jedes wahre Gesetz, also auch das Gewohnheitsrecht, verpflichtet oder bindet den Willen derjenigen, denen es auferlegt wird. Ein Gemeinwesen verpflichten kann aber nur derjenige, der mit Jurisdictionsgewalt über dasselbe ausgerüstet ist oder das Recht hat, ihm Gesetze vorzuschreiben. Steht einem Volke selbst die gesetzgebende Gewalt zu, so kann es sich selbst als Gesammtheit verpflichten[2]; wenn nicht, so kann eine Verpflichtung nur durch die Sanction desjenigen zu stande kommen, welcher die Gesetzgebungsgewalt hat. Aus sich kann eine bloße allgemeine Ueberzeugung keine Pflicht hervorbringen.

6. Eine im römischen Recht häufig wiederkehrende Unterscheidung ist die Unterscheidung in strenges (ius strictum) und billiges Recht (ius aequum, aequum et bonum). Diese Unterscheidung läßt sich aber auf jede positive Gesetzgebung anwenden.

Ein menschlicher Gesetzgeber kann nie alle einzelnen Fälle, in denen sein Gesetz Anwendung findet, voraussehen. Deshalb kann ein Gesetz, obwohl im allgemeinen gerecht, in einzelnen unvorhergesehenen Ausnahmefällen nach seinem strengen Wortlaut zu Folgerungen führen, die weder mit der Absicht des Gesetzgebers, noch mit der natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmen, sondern ihnen eher widersprechen. In solchen Fällen muß man das Gesetz nicht nach seinem Wortlaut, sondern nach der Absicht des Gesetzgebers erklären, wie sie nach den allgemeinen und unwandelbaren Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit sein mußte. Ein vernünftiger Gesetzgeber kann nicht wollen, daß sein Gesetz auch dann wörtlich befolgt werde, wenn diese Befolgung den natürlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit offenbar nicht entspricht. Das strenge Recht ist also das positive Gesetz nach seiner wörtlichen Erklärung. Das billige Recht dagegen besteht in den einleuchtenden natürlichen Rechtsgrundsätzen, sofern sie zur Erklärung bezw. zur Correctur eines positiven Gesetzes gebraucht werden, in solchen Fällen, wo dieses mit jenen nicht im Einklange steht[3].

Bei den Römern hatte das billige Recht eine besonders häufige Anwendung. Denn das ältere Civilrecht, wie es sich auf der Grundlage der

[1] So z. B. Savigny, System des römischen Rechts I. Bd. § 12; Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts (1887) I. Bd. § 15; Arndts, Juristische Encyklopädie und Methodologie § 20; Sohm, Institutionen des römischen Rechts (1888) S. 15.

[2] Wenn die römischen Juristen die Verpflichtung des Gewohnheitsrechtes von der Volksüberzeugung ableiten, so gehen sie von der Ansicht aus, daß eigentlich das Volk der wahre Gesetzgeber sei, wie dies ja auch zur Zeit der Republik der Fall war und später als eine Art historischer Reminiscenz in der Juristensprache sich erhielt. So heißt es L. 32 § 1 D. (1, 3) (Iulian.): Cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?

[3] Den Grundsätzen der Billigkeit entspricht die Tugend der Billigkeit. S. oben S. 274.

Tafeln allmählich entfaltete, hatte einen schroffen, unbeugsamen, formalistischen Charakter, ganz entsprechend dem Charakter des alten Römers. Außerdem war es strenges Nationalrecht, das nur für römische Bürger galt. Je mehr sich aber Rom zu seiner Weltstellung emporrang und mit allen Völkern in Verkehr trat, um so häufiger entstanden Verhältnisse, in denen die wörtliche Befolgung des Civilrechts (ius strictum) zu unnützen und schädlichen Härten führte. In der Praxis nahm man deshalb in solchen Fällen die allgemeinen Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit zu Hilfe mit Berücksichtigung der Absicht des Gesetzgebers. Diese natürlichen Rechtsgrundsätze in ihrer Anwendung zur Erklärung und Milderung des Civilrechts sind das ius aequum et bonum[1]. Daß die römischen Juristen das ius aequum als wahres Recht neben dem ius civile anerkannten, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor[2].

§ 2.

Das *ius gentium*.

Bei älteren Rechtslehrern begegnet uns fast immer neben dem ius naturale und ius positivum noch ein *ius gentium*, das eine Art Mittelglied zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht bildet. Wir müssen diesem ius gentium eine eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden, weil unseres Erachtens sehr viele unklare Ansichten darüber im Umlaufe sind und dasselbe nicht selten als Waffe gegen den naturrechtlichen Bestand des Privateigenthums benutzt wird. Denn sowohl die Juristen als die Theologen leiten vielfach das Privateigenthum nicht aus dem ius naturae, sondern aus dem ius gentium ab. Dieses aber bezeichnen sie als einen Theil des positiven Rechts. Die eingehendere Erörterung des ius gentium wird auch auf das Naturrecht helleres Licht werfen.

I. Das ius gentium bei den römischen Juristen.

In der römischen Juristensprache bedeutet das *ius gentium* jenen Theil des staatlichen (positiven) Rechts, der nothwendige Vernunftforderungen enthält und sich inhaltlich als Schlußfolgerung aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen herleiten läßt. Es gehört also sowohl zum positiven Recht als zum Naturrecht: zum positiven Recht, insofern es bei allen Völkern öffentlich anerkanntes Recht ist; zum Naturrecht, insofern es in nothwendigen Schlußfolgerungen aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen besteht und somit auch unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung verpflichtet. Das ius gentium hat also einen doppelten Grund seiner Verpflichtung: sowohl das Naturgesetz als die menschliche Gesetzgebungsgewalt, da es wenigstens

---

[1] Diese Erklärung ergibt sich beispielsweise klar aus folgender Entscheidung der Kaiser Leo und Anthemius (L. 5 C. [6, 61]): Quia consequens est, ambiguas atque legum diversis interpretationibus titubantes causas benigne atque *naturalis iuris moderamine temperare,* non piget nos in praesenti quoque negotio . . . *aequitati convenientem* Iuliani . . . opinionem sequi. Andere Stellen s. bei Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer I. Bd. (1856) § 4 und § 61.

[2] Voigt a. a. O. § 62.

allgemeines Gewohnheitsrecht ist. Ein Beispiel möge dies erläutern. Alle positiven Gesetze verbieten den Diebstahl und Mord. Diese Verbote sind also auch positives menschliches Recht, aber sie verpflichten auch schon aus sich, weil sie Verbote des Naturgesetzes sind. Sie gehören also zum ius gentium.

1. Das ius gentium wird von den römischen Juristen zum menschlichen, staatlichen Recht (Gesetz) gezählt. Dies erhellt schon daraus, daß sie das beim römischen Volke in öffentlicher Geltung stehende römische Recht in das ius gentium und ius civile eintheilen. Das *ius civile* bedeutet das specifisch römische Nationalrecht, das dem römischen Volke eigenthümlich ist, nur für römische Bürger gilt und zur Hauptgrundlage das Zwölftafelrecht hat. Das *ius gentium* dagegen ist jener Theil des römischen Rechts, der bei allen Völkern gilt. Es hat also auch positive Rechtskraft, insofern es in Rom öffentlich als Recht anerkannt und sanctionirt ist; aber es gilt auch schon durch das Naturgesetz und begegnet uns deshalb bei allen Völkern.

Geschichtlich entstand das ius gentium, insofern es römisches Recht ist, aus dem Peregrinenrecht, welches neben dem Civilrecht allmählich aufkam, um den Verkehr der zahlreichen römischen Peregrinen unter sich und mit römischen Bürgern zu regeln. Dieses Peregrinenrecht entwickelte sich allmählich zu einem gemeinschaftlichen Recht aller im römischen Reiche rechtsfähigen Menschen und verschmolz endlich mit dem Civilrecht, soweit dieses nicht verdrängt worden war, zum römischen Weltrecht. In diesem Recht behielt man die Benennung ius civile und ius gentium bei. Ius gentium nannte man jenen Theil des römischen Rechts, der in den Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft enthalten ist und bei allen Völkern gilt. Ius civile dagegen hießen die dem römischen Volke eigenthümlichen Rechtsinstitutionen.

Das römische ius gentium ist also nichts anderes als das πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν des Aristoteles, von dem früher (348) die Rede war. Daß in der That die römische Auffassung mit der Aristotelischen übereinstimmt, zeigt die berühmte Stelle aus den Institutionen des Gajus (Inst. I. § 1), die man fast als eine freie Uebersetzung der Aristotelischen Ausführungen ansehen kann, und die sowohl in die Institutionen Justinians als in die Pandekten aufgenommen wurde: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, *partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur:* nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est, vocaturque *ius civile* (das Aristotelische δίκαιον νομικόν), quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque *ius gentium,* quasi quo iure omnes utuntur. *Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.* Das ius gentium ist also *ein* ius quo populus Romanus utitur und insofern ein positives Recht.

2. Obwohl aber das ius gentium positives Recht ist, so ist es doch seinem Inhalte nach im Naturgesetz enthalten. Es besteht in nothwendigen Vernunftforderungen, die aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft sich nothwendig ergeben und also auch zum Naturrecht gehören.

Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt sich schon daraus, daß das ius gentium als parallel und gleichwerthig mit dem Aristotelischen δίκαιον πολιτικὸν

φυσικόν auftritt, welches seine Rechtskraft nicht aus der Meinung der Menschen, sondern aus der Natur der Dinge herleitet. Dasselbe folgt auch aus den Eigenschaften, die dem ius gentium zugeschrieben werden. Es wird commune omnium hominum ius genannt, seine Grundlage ist die natürliche Vernunft: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, es findet sich überall: quod apud omnes gentes peraeque custoditur, quo omnes gentes utuntur, quod cum ipso genere humano proditum est.

Manchmal wird das ius gentium geradezu ius naturale genannt: Quarundam rerum dominium nanciscimur *iure naturali, quod, sicut diximus, vocatur ius gentium*[1]. Von einer Erwerbsbedingung heißt es: Quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur et *iure gentium i. e. iure naturali* id effici[2].

Das römische ius gentium umfaßt also inhaltlich einen Theil des Naturrechts in unserem heutigen Sinne, und zwar jenen, der auch öffentlich anerkanntes und insofern positives menschliches Recht ist[3]. Kein Mensch wird daran zweifeln, daß die Verbote des Mordes und Diebstahls in unseren Strafgesetzbüchern zum positiven menschlichen Recht gehören. Damit ist nicht gesagt, daß sie bloß positives Recht seien. Sie sind vielmehr schon im Naturgesetz enthalten, aus dem sie sich als nothwendige Schlußfolgerungen ergeben, und werden eben deshalb auch bei allen Völkern als einzuhaltende Rechtsordnung anerkannt[4].

3. Wie verhält sich nun das ius gentium zum *ius naturale?* Bei den älteren römischen Juristen bis auf Gajus einschließlich erscheint das ius naturale ungefähr in unserem heutigen Sinne. Wir verstehen unter Naturrecht sämmtliche Rechtsnormen und Institutionen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von einem menschlichen Gebot gelangt. Das ius gentium hat also bloß einen Theil des Naturrechts zum Gegenstand. Was zum ius gentium gehört, gehört auch zum Naturrecht, aber nicht umgekehrt. Denn das ius gentium enthält weder die ganz allgemeinen, abstracten Rechtsgrundsätze noch alle Schlußfolgerungen aus denselben, sondern nur solche, die sich zu öffentlichen, staatlichen Gesetzen eignen und thatsächlich wenigstens durch Gewohnheit allgemeine Anerkennung fanden.

Erst von Ulpian an tritt neben der genannten Bedeutung des Naturrechts noch eine andere auf. Während noch Gajus alles im ius gentium Enthaltene als zum Naturrecht gehörig behandelt, erhält seit Ulpian das Naturrecht eine engere Bedeutung, so daß auch inhaltlich das ius gentium sich

---

[1] § 11 I. (2, 1).

[2] § 41 I. (2, 1). Für weitere Ausführungen über das ius gentium im römischen Recht verweisen wir auf unsere Abhandlung im Philos. Jahrbuch 1889, S. 373 ff.

[3] Wir führen noch folgende charakteristischen Worte Cicero's (De offic. III, 5) an: Neque vero hoc solum *natura* i. e. iure gentium . . . constitutum est, und wiederum (De offic. III, 17): Maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt: quod civile, non idem continuo gentium; *quod autem gentium, idem civile esse debet.*

[4] Mit Recht sagt Sohm, Institutionen des römischen Rechts (1888) S. 41: „Ius gentium war der Theil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Privatrecht anderer Völker . . . übereinstimmte. Mit anderen Worten: Ius gentium war derjenige Theil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als *ratio scripta,* als gemeingiltiges und gemeinmenschliches Recht erschien."

vom ius naturale unterscheidet. Letzteres bezeichnet jetzt nur mehr jenen Theil der Rechtsgrundsätze und Rechtsinstitutionen, die sich unmittelbar und unabhängig von Vernunftschlüssen aus den Neigungen der menschlichen Natur ergeben und dem Gegenstande nach den Menschen und Thieren gemeinsam sind. Was also der menschlichen Natur entspricht, wenn man sie absolut in sich betrachtet, gehört zum Naturrecht; was sich dagegen erst durch Schlußfolgerungen ergibt, die man unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen gewinnt, gehört zum ius gentium [1]. Während deshalb das ius naturale völlig unwandelbar ist [2], läßt das ius gentium gewisse Veränderungen zu.

Weil die beiden genannten Bedeutungen des ius naturale im corpus iuris civilis nicht immer scharf auseinandergehalten werden, so ist eine gewisse Unklarheit vorhanden, die zu manchen Streitfragen Veranlassung gegeben hat [3].

II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin.

Der hl. Thomas schließt sich in seiner Auffassung des ius gentium nach dem Vorgange Isidors von Sevilla [4] im wesentlichen den römischen Juristen an, auf die er sich wiederholt ausdrücklich beruft. Auch er versteht unter ius gentium jenen Theil des positiven Rechts, der nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält und mithin eine doppelte Quelle seiner Verpflichtung hat.

---

[1] Cf. pr. I. (1, 2): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium. . . Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio, videmus enim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri. § 4 eod.: Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.

[2] L. 32 D. (50, 17): Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. L. 11 D. (1, 1): Id quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale.

[3] So viel geht aber aus den obigen Auseinandersetzungen mit voller Evidenz hervor, daß die römischen Juristen ein eigentliches Naturrecht annahmen, welches bei allen Völkern gilt, göttlichen Ursprungs und unwandelbar ist (§ 11 I. [1, 2]: Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, *divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*), welches über den Menschen steht und von ihnen nicht abgeschafft werden kann (L. 2 § 1 D. [7, 5]: Nec enim naturalis ratio auctoritate Senatus commutari potuit; § 3 I. [1, 15]: Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt; § 11 I. [3, 1]: Naturalia enim iura civilis ratio perimere non potest; L. 8 D. [4, 5]: Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest). Die großen römischen Juristen waren also trotz ihrer Anerkennung der unumschränkten kaiserlichen Gewalt und des allen Römern eigenen Gemeinsinnes weit entfernt, in der Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für das öffentliche Wohl oder das Ansehen der Staatsgesetze zu erblicken. Gerade darin sahen sie die wahre Würde der staatlichen Rechtspflege, daß diese berufen ist, den ewigen, unwandelbaren Rechtsgrundsätzen auch ihre zeitliche Anerkennung und Verwirklichung zu sichern. Deshalb betrachteten sie sich nach dem schönen Ausdrucke Ulpians gewissermaßen als Priester der Gerechtigkeit (L. 1 § 1 D. [1, 1]: Cuius [iustitiae] merito quis nos sacerdotes appellet; iustitiam namque colimus, et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes).

[4] Etymolog. l. 5 c. 4—6.

Wir wollen aber diese Uebereinstimmung mit den Ansichten der römischen Rechtslehrer aus den Worten des heiligen Lehrers selbst nachweisen, weil man sich speciell auf ihn als einen Begünstiger des Socialismus berufen hat. Denn er behaupte, das Privateigenthum sei iuris gentium, beruhe mithin auf positivem menschlichem Recht und könne von den Menschen unter Umständen wieder abgeschafft werden.

Der hl. Thomas gebraucht das Wort Recht (ius) hauptsächlich in doppeltem Sinne: erstens im Sinne von Gesetz (Rechtsnorm) und zweitens im Sinne von Gerechtem (iustum) oder dem Gegenstand (Inhalt) des Rechtsgesetzes (Recht im ersten Sinne, 381 ff.). Die letztere Bedeutung ist nach dem hl. Thomas die ursprünglichere[1]. Aber auch in der erstern redet er häufig von Recht[2].

Wir behaupten nun zweierlei; erstens: Wo der hl. Thomas von ius im Sinne von Gesetz redet, zählt er das ius gentium zum positiven menschlichen Recht; zweitens: Wo er von ius im Sinne von Gerechtem (iustum) spricht, zieht er das ius gentium zum ius (iustum) naturale und bezeichnet dasselbe als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz. Daraus ergibt sich von selbst die von uns vertretene Ansicht.

1. Im Sinne von Gesetz rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum positiven menschlichen Recht.

Beim Beweise dieser Behauptung brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da sie von den Gegnern zum Ausgangspunkt ihrer Erklärung genommen wird. Sie ergibt sich auch unmittelbar aus den klaren Worten des hl. Thomas. In seiner Abhandlung von den Gesetzen schreibt er: Est de ratione *legis humanae*, quod sit derivata a lege naturae . . . et secundum hoc dividitur *ius positivum in ius gentium et civile.* Hier ist offenbar von ius positivum im Sinne von lex humana die Rede und wird somit das ius gentium der lex humana beigezählt.

2. Im Sinne von *iustum* rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum *ius (iustum) naturale.*

a) Den ersten Beweis für diese Behauptung liefert uns der Commentar zur Nikomachischen Ethik[3]. Hier erklärt er die früher (348) erwähnte Aristotelische Eintheilung des δίκαιον πολιτικόν in das δίκαιον φυσικόν und δίκαιον νομικόν. Daß an dieser Stelle von ius im Sinne von iustum die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, weil Aristoteles nur davon handelt und der hl. Thomas es mehrmals ausdrücklich sagt.

Zu welchem Recht im Sinne von iustum zählt nun der hl. Thomas das ius gentium? Zum *iustum naturale* des Aristoteles. Unter ius naturale versteht er mit dem Stagiriten das iustum, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem . . . Quod quidem contingit eo quod *natura,* quae est huius iusti *causa,* eadem est apud omnes . . . Iustum naturale non consistit in videri et non videri i. e. non oritur *ex aliqua*

[1] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 1 ad 1um: Nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam *rem iustam.*

[2] In 4 dist. 33. q. 1. a. 1: Naturalis conceptio est ei indita . . . quae *lex naturalis vel ius naturale dicitur.*

[3] In V. Ethic. Nicom. l. 12.

opinione humana, sed natura. Dieses ius naturale des Aristoteles theilt nun Thomas in das ius naturale et gentium der Juristen. Naturrecht (iustum naturale) ist dasjenige, so führt er aus, wozu die Natur den Menschen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menschen unterscheiden, eine thierische und eine vernünftige; jene ist ihm mit den Thieren gemeinsam, diese bildet seine besondere Auszeichnung. Die Juristen nennen aber nur dasjenige Naturrecht (ius naturale), was sich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam ist. Dasjenige Recht hingegen, das aus der menschlichen Natur folgt, insofern sie vernünftig ist, nennen sie ius gentium, weil es bei allen Völkern im Gebrauch ist, wie z. B., daß man die Verträge halten solle, daß die Gesandten bei den Feinden sicher seien u. ä. Beide Arten von Recht begreift hier Aristoteles unter dem Naturrecht (δίκαιον φυσικόν)[1].

Also das *ius gentium* gehört zum Aristotelischen Naturrecht, welches überall dieselbe Kraft besitzt und nicht aus menschlicher Meinung, sondern aus der Natur des Menschen stammt!

Auch die Beispiele, durch die das ius gentium erläutert wird, sind bezeichnend. Wer möchte läugnen, daß die Grundsätze: Man soll die Verträge halten, man soll nicht stehlen, zum Naturrecht in unserem heutigen Sinne gehören? Nun werden aber beide vom hl. Thomas ausdrücklich zum ius gentium gerechnet[2]. Also gehört das ius gentium zum iustum naturale.

Endlich behauptet er ausdrücklich, das ius gentium bestehe in Schlußfolgerungen aus den höchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftgrundsätzen, und zwar in Schlußfolgerungen, die jenen Grundsätzen nahestehen (propinqua his) und deshalb immer und überall giltig seien, während das ius civile oder legale nur nähere Bestimmungen dessen umfasse, was im Naturgesetz bloß im allgemeinen enthalten sei. Nun aber seien alle Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht auch zum Naturrecht zu zählen[3].

b) Den zweiten Beweis entnehmen wir dem Theil der Theologischen Summa, wo er eingehend den Unterschied zwischen ius naturale und positivum erklärt[4]. Auch hier ist von ius im Sinne von *iustum* die Rede. Um

[1] In V. Ethic. l. 12: Iustum naturale est, ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine *duplex natura.* Una quidem secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem est natura hominis, prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. *Iuristae* autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scil. ut homo est rationale animal, vocant iuristae *ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda* et quod legati sint apud hostes tuti et alia huiusmodi. *Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur.*

[2] L. c.

[3] L. c. Praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse . . . et ideo necesse est quod *quidquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio, est iustum naturale;* sicut ex hoc quod est nulli iniuste nocendum, *sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet.*

[4] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 2 et 3.

daran keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklärt der hl. Thomas gleich beim Beginne seiner Erörterungen das ius durch den Beisatz *sive iustum*. Dieses ius oder iustum theilt er mit Berufung auf Aristoteles in das ius oder iustum naturale et positivum. Und zu welchem Theile rechnet er das ius gentium? Wiederum zum *ius naturale* im Sinne des Aristoteles, fügt aber auch hier die Bemerkung bei, dieses iustum habe einen weitern Umfang als das ius naturale der römischen Juristen; denn diese verständen unter ius naturale nur jenen Theil, der sich aus der Natur des Menschen, absolut betrachtet, ergebe, und zwar insofern sie uns mit den Thieren gemeinsam sei. Außerdem gebe es aber vieles, was dem Menschen als Menschen Recht sei und deshalb von der natürlichen Vernunft durch Schließen erkannt und vorgeschrieben werde. Dieser Theil des natürlichen Rechts heiße bei den Juristen ius gentium[1].

c) In Uebereinstimmung mit den angeführten Stellen lehrt der hl. Thomas auch im Commentar zu den Sentenzen des Lombardus, daß das ius naturale im strengsten Sinne nicht alles umfasse, was die natürliche Vernunft vorschreibt, was also zum Naturgesetz gehört, sondern bloß dasjenige, was seinem Gegenstande (der Materie) nach dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sei[2].

3. Fragen wir, wie der hl. Thomas das ius gentium bald zum Naturrecht, bald zum positiven Recht zählen könne, so erklärt sich das in unserer Ansicht von selbst. Eben weil das ius gentium jener Theil des positiven Rechtes ist, welcher nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält, kann es bald zum positiven, bald zum natürlichen Recht gezogen werden.

Alle menschlichen Gesetze, so führt er in der Summa (1. 2. q. 95 a. 2) aus, müssen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet

[1] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 3: *Ius sive iustum naturale* est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere *dupliciter* (also beide Arten gehören zum ius sive iustum naturale!): *uno* modo secundum *absolutam* sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet. . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit. c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur *naturale secundum primum* modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto (d. h. vom Naturrecht in diesem engern Sinne) recedit *ius gentium*, ut Iurisconsultus dicit lib. 1 ff. de iust. et iur., quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et *ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat*. Et ideo dicit Caius Iurisconsultus lib. 9 (?) ff. eod.: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium.

[2] In 4 dist. 33 q. 1 a. 1 ad 4um: Strictissimo modo accipiendo *ius naturale*, illa quae ad homines tantum pertinent, *etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de iure naturali*, sed illa tantum, quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio: scil. ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.

werden. Es gibt aber eine doppelte Art von Ableitung aus dem Naturgesetz: die eine besteht in einer Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz und die andere in einer nähern Bestimmung dessen, was nur allgemein und unbestimmt im Naturgesetz enthalten ist. So ist es z. B. ein Naturgesetz, man solle niemand Uebles zufügen. Daraus läßt sich durch Schlußfolgerung der Satz herleiten, man solle nicht tödten. Ebenso ist es ein Naturgesetz, man solle den Bösewicht bestrafen; aber welche Art von Strafe man über ihn verhängen solle, sagt das Naturgesetz nicht; dieses muß erst von der zuständigen Autorität näher bestimmt werden.

Das positive menschliche Recht enthält nun sowohl Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz als nähere Bestimmungen desselben. Die Schlußfolgerungen aber gelten nicht bloß infolge des positiven Gesetzes, sondern auch schon durch das Naturgesetz. Die näheren Bestimmungen des Naturgesetzes dagegen gelten erst infolge des positiven Gesetzes, haben also von ihm alle ihre Rechtskraft[1].

Gleich darauf (l. c. art. 4) erklärt er dann selbst, zum *ius gentium* gehören die nothwendigen Schlußfolgerungen aus den Principien des Naturgesetzes. Derselben Erklärung begegneten wir schon oben im Commentar zur Nikomachischen Ethik, wo er das ius gentium vom civile dadurch unterschied, daß jenes Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, dieses hingegen nähere Bestimmungen desselben enthalte. Da nun der hl. Thomas anderwärts ebenso bestimmt erklärt, das ius gentium gehöre zum positiven Gesetz, so kann wohl kein Zweifel sein, daß nach seiner Ansicht das ius gentium jener Theil der menschlichen Gesetze und Rechtsinstitutionen ist, welcher nothwendige Vernunftforderungen oder Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält und deshalb auch menschliches Gesetz ist, aber nicht allein.

4. Gehört aber jede Schlußfolgerung aus den Principien des Naturgesetzes zum ius gentium? Nein. Das ius gentium ist ja menschliches Gesetz. Solange z. B. jemand allein für sich eine Schlußfolgerung aus dem Naturgesetze zieht, haben wir kein ius gentium. Manches ist im Naturgesetz enthalten, was nicht zum ius gentium gehört. So ist es z. B. eine Forderung des Naturgesetzes, daß die rechtmäßig eingegangene Ehe als unauflöslich anzusehen sei. Trotzdem gehört diese Forderung nicht zum ius gentium, weil sie thatsächlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Zum ius gentium wird eben eine Schlußfolgerung aus dem Naturrecht erst dann, wenn sie allgemein oder nahezu allgemein von allen nicht völlig ver-

---

[1] S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum:* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturalis habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita.* Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. (Man beachte, daß sich dieses auf das Gesetz *non esse occidendum* bezieht.) Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent. Man vgl. S. theol. 2. 2 q. 60 a. 5.

kommenen Völkern gezogen und so durch allgemeine Uebung zum öffentlich anerkannten Rechtsgrundsatz oder zu einer allgemein angenommenen Rechtsinstitution wird.

III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern.

1. Bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint die eben dargelegte Erklärung des ius gentium, wonach dieses inhaltlich einen Theil des ius naturale bildet, wenigstens bei den Juristen die allgemeine gewesen zu sein. So bezeugt beispielsweise Fr. Suarez[1]. Unter den Theologen herrschte bis gegen das Ende desselben Jahrhunderts die größte Meinungsverschiedenheit über das Wesen des ius gentium[2].

Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an aber faßte man unter den Theologen ziemlich allgemein das ius gentium auf als ein Mittelglied zwischen dem ius naturale und dem ius civile. Unter Naturrecht (ius naturale) verstand man alle Gebote, die im Naturgesetz enthalten sind bezw. sich als nothwendige Schlußfolgerungen aus ihm herleiten lassen. Unter bürgerlichem Recht (ius civile) dagegen verstand man jene staatlichen Gesetze, die auf völlig freiem Erlaß des Gesetzgebers beruhten; unter *ius gentium* endlich jene menschlichen Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin nothwendige Folgerungen aus dem Naturgesetz bilden, aber doch so angemessen, vernünftig und der Natur entsprechend sind, daß fast allgemein alle Völker durch Gewohnheit dieselben eingeführt haben. Man kann also das ius gentium auch als Folgerungen aus dem Naturgesetz ansehen; aber es sind einerseits nicht einfachhin willkürliche und andererseits auch nicht einfachhin nothwendige Folgerungen. Deshalb ist auch kein Widerspruch darin, daß dieselben bei dem einen oder andern Volke nicht anerkannt sind oder allmählich wieder außer Gebrauch kommen.

2. Dieses *ius gentium* unterscheidet sich also vom Naturrecht mehrfach: a) durch den Gegenstand. Denn seine Vorschriften sind nicht einfachhin nothwendige Vernunftforderungen, sondern sehr angemessene, nützliche Regeln. b) Durch den Zweck, insofern das Naturrecht vorschreibt, was zum Gesellschaftsleben vernünftiger Wesen nothwendig ist, während das ius gentium über dieses Maß hinaus einen höhern Grad der Wohlfahrt anstrebt. c) Durch die Eigenschaften. Das Naturrecht ist unveränderlich und allgemein, und wenn es irgendwo nicht befolgt wird, geschieht dies bloß infolge eines Irrthums. Das ius gentium ist nicht einfachhin nothwendig und kann deshalb durch entgegenstehende Gewohnheit abgeändert oder theilweise abgeschafft werden. d) Durch das unmittelbare Princip der Verpflichtung. Das Naturrecht ist unmittelbar göttliches Gesetz, das in jedes Menschen Herz geschrieben

---

[1] De Leg. II. c. 17 n. 3: Iurisperiti ergo *communiter* distinguunt ius naturale a iure gentium in hoc, quod ius naturale est commune brutis etiam animantibus, ius autem gentium est proprium hominum . . . n. 4: Iuxta hanc sententiam . . . lex naturalis subdistinguitur in naturalem communem omnibus animantibus . . . et legem naturalem propriam hominum, quae ius gentium appellata est. Auch Cardinal de Lugo (De iustit. et iur. disp. 6 sect. 1 n. 5) erklärt das römische Recht in diesem Sinne.

[2] Die verschiedenen Ansichten finden sich aufgezählt bei Suarez l. c. c. 17 et 18.

ist. Das ius gentium hat seine Verpflichtung unmittelbar von den Menschen, die es durch Uebung eingeführt haben, es ist also positives menschliches Gesetz. e) Durch die Entstehungsweise. Weil das Naturgesetz jedem Menschen in seinen allgemeinsten Zügen in die Seele geschrieben ist, verpflichtet es auch jeden Menschen vom ersten Augenblick seines Lebens, soweit er der Verpflichtung fähig ist, bis zum letzten. Das ius gentium entsteht erst durch allgemeine Uebung, es ist wesentlich Gewohnheitsrecht und gilt nur dort, wo die Gewohnheit besteht[1].

Vom rein positiven, staatlichen Gesetz unterscheidet sich das ius gentium erstens dadurch, daß es wesentlich Gewohnheitsrecht ist, jenes aber nicht. Ferner ist es fast allen Völkern gemeinsam, während im rein staatlichen Recht die einzelnen Völker voneinander abweichen. Endlich ist es viel unveränderlicher als das rein positive Staatsrecht.

3. Es ist kein Zweifel, daß man das ius gentium in der genannten Weise auffassen kann. Rein theoretisch lassen sich wohl kaum begründete Bedenken gegen eine solche Auffassung erheben. Trotzdem glauben wir, daß dieselbe praktisch wenig Bedeutung hat, wenigstens was den innern Verkehr der Angehörigen eines und desselben Staates betrifft. Fragt man nach concreten Beispielen des ius gentium in diesem neuern Sinne, so herrscht gewöhnlich große Verlegenheit. Die Grenzen zwischen den naturrechtlichen Forderungen und dem rein menschlichen, freien Recht sind allerdings unbestimmt und fließend; aber für die praktische Beurtheilung bestehender Rechtsverhältnisse ist damit wenig geholfen, daß man für diese Grenzen ein eigenes Recht statuirt unter dem Namen von ius gentium.

Eine größere Berechtigung besitzt das ius gentium im internationalen Recht, da hier die Uebung und Gewohnheit wegen Mangels einer gemeinsamen menschlichen Autorität eine viel größere Bedeutung und auch einen weitern Spielraum hat.

Siebentes Kapitel.

Vom subjectiven Recht im besondern.

§ 1.

Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses.

Recht im subjectiven Sinne bedeutet ein moralisches, gesetzlich gewährleistetes Können oder Dürfen, oder eine Art Vollmacht auf irgend etwas. Wir definirten deshalb das Recht (385) eine moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern.

Da dem Rechte des einen immer von seiten anderer eine Rechtspflicht entspricht, so entsteht ein Rechtsverhältniß. Wenn Petrus von Paulus 100 Thaler zu fordern das Recht hat, so besteht zwischen beiden ein Rechts-

---

[1] Cf. Suarez, De Leg. II. c. 19. Schwarz, Institutiones iuris univers. naturae et gent. (1743) p. I. tit. 2 p. 178.

verhältniß. Im Rechtsverhältniß lassen sich wie in jedem Verhältniß vier Bestandtheile unterscheiden: der Träger, der Gegenstand, der Titel und der Terminus des Rechts. Träger (Subject) des Rechts ist derjenige, der ein Recht besitzt; Gegenstand (Object) des Rechts ist das Gut oder die Sache (im weitesten Sinne), auf die sich das Recht erstreckt; der Rechtstitel ist der Grund, auf den sich das Recht stützt; der Rechtsterminus endlich ist die Person, welche die dem Rechte entsprechende Pflicht (Rechtspflicht) hat. In dem angeführten Beispiel ist Petrus der Rechtsträger, Paulus der Rechtsterminus, die 100 Thaler der Gegenstand des Rechts; der Rechtstitel ist die Thatsache, auf die gestützt Petrus die 100 Thaler von Paulus zu verlangen befugt ist. Diese Thatsache kann entweder ein Versprechen des Paulus, ein gemachtes Darlehen oder ein Kaufvertrag u. dgl. sein.

Im Rechtstitel müssen wir wieder zwei Momente unterscheiden: erstens die Thatsache, kraft deren jemand eine Sache als die seinige, d. h. zu seiner ausschließlichen Verfügung bestimmte, bezeichnen kann. Hat jemand ein Haus selbst für sich gebaut oder von einem andern gekauft, so ist im erstern Falle die Arbeit, im letztern der Kaufvertrag der unmittelbare Rechtstitel, auf den gestützt er das Haus sein nennen und mit Ausschluß anderer darüber verfügen kann.

Aber die Arbeit oder der Kaufvertrag ist an und für sich nur eine materielle Thatsache, die nicht aus sich allein, sondern nur in Verbindung mit einem höhern Rechtsgesetz, welche andere zu achten verpflichtet sind, ein wahres Recht begründen kann. Deshalb schließt der Rechtstitel als zweites Moment einen allgemeinen Rechtsgrundsatz ein oder setzt denselben wenigstens voraus. Einer der höchsten Rechtsgrundsätze ist das Gesetz, daß man jedem das als das Seinige zuerkenne und gebe, was er durch rechtmäßige Arbeit oder Vertrag sich erworben, weil sonst ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Menschen — das doch dem Menschen nothwendig ist — nicht bestehen könnte.

Man kann deshalb die Rechtsbefugniß als eine Art wenigstens virtueller Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ansehen, dessen Obersatz ein allgemeiner Rechtssatz, der Untersatz aber eine bestimmte concrete Thatsache ist. Beide Vordersätze zusammen bilden den vollen Rechtstitel. Gewöhnlich nennt man jedoch bloß die concrete Thatsache Rechtstitel, weil der allgemeine Rechtsgrundsatz als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

§ 2.

Eintheilung der Rechtsbefugnisse.

1. Das subjective Recht wird zunächst eingetheilt in das Recht im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Dem Rechte im eigentlichen Sinne entspricht eine Pflicht der Gerechtigkeit, das Recht im uneigentlichen Sinne dagegen ist ein Anspruch, dem keine Pflicht der Gerechtigkeit, sondern bloß eine Pflicht der Liebe, Dankbarkeit oder Billigkeit entspricht.

2. Je nach den drei Arten von Gerechtigkeit unterscheidet man auch drei Arten von subjectivem Recht im eigentlichen Sinne: a) das der legalen Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae legalis) des öffentlichen Gemein-

wesens, das zum öffentlichen Wohl Nothwendige von den Gliedern zu verlangen. Der Rechtspflicht der einzelnen Glieder, dem Gemeinwesen das Nothwendige zu leisten, entspricht das Recht der Gesammtheit, das zum öffentlichen Wohle Nothwendige zu fordern. Aus diesem Recht fließt die Jurisdictionsgewalt (ius iurisdictionis), d. h. das Recht der Obrigkeit, das zum Gemeinwohl Nothwendige anzuordnen und von den Untergebenen hierin Gehorsam zu verlangen. b) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae[1]), kraft dessen jedes Glied der menschlichen Gesellschaft von den anderen verlangen kann, daß sie ihm das Seinige, d. h. zu seinem Privatinteresse Bestimmte, geben. c) Das der austheilenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae distributivae), d. h. das Recht der Glieder der Gesellschaft auf Austheilung der öffentlichen Güter und Lasten unter verhältnißmäßiger Berücksichtigung der Verdienste und Kräfte der Einzelnen.

Alle drei Rechte sind, wie schon bemerkt, Rechte im eigentlichen Sinne, die nicht ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschädigt werden können. Im vollkommensten Sinne kommt aber der Rechtscharakter nur dem Rechte zu, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht (386); denn Recht und Rechtspflicht bedingen sich gegenseitig. Nun ist aber nur die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit (271).

3. Die eigentlichen Rechte können erzwingbar und nichterzwingbar sein. Nichterzwingbare Rechte sind jene, welche der austheilenden Gerechtigkeit entsprechen, die übrigen sind erzwingbar. Die letzteren werden deshalb auch vollkommene, die ersteren unvollkommene Rechte genannt. Der Grund, warum die letzteren Rechte nicht erzwingbar sind, ist nicht, weil ihnen nicht eine wahre Rechtspflicht entspricht, sondern weil die Erzwingbarkeit sich nach den Anforderungen des gesicherten und geordneten Zusammenlebens aller richtet und dieses nicht zuläßt, daß der Untergebene der rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber Zwang in Anwendung bringe (394).

4. Wie das objective Recht, so kann man auch die subjectiven Rechte eintheilen in öffentliche und private. Oeffentliche Rechte sind die der legalen Gerechtigkeit entsprechenden Rechte der Gesammtheit auf das zum öffentlichen Wohl Nothwendige. Private Rechte sind diejenigen, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen. Die öffentlichen Rechte beziehen sich unmittelbar auf das öffentliche Wohl, die Privatrechte auf das Privatinteresse.

5. Man unterscheidet ferner unveräußerliche und veräußerliche, angeborene und erworbene Rechte. Unveräußerlich werden jene Rechte genannt, auf welche das Individuum nicht nach seinem Belieben verzichten kann, weil sie ihm zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe unentbehrlich sind; angeboren jene, die mit dem Dasein von selbst gegeben sind, wie z. B. das Recht auf das Leben, auf die freie Erfüllung seiner Pflichten u. s. w. Alle unveräußerlichen Rechte sind angeborene, aber nicht umgekehrt. Das Recht, Eigenthum zu erwerben, ist ein angeborenes, und doch kann sich der Mensch desselben unter bestimmten Voraussetzungen entäußern.

---

[1] Von manchen Scholastikern wird dieses Recht auch *ius proprietatis* im weitern Sinne genannt. Im engern Sinne bedeutet das ius proprietatis das Eigenthumsrecht an vermögenswerthen Dingen.

6. Die Rechte, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen und in ihrer Gesammtheit das eigentliche Privatrecht im subjectiven Sinne ausmachen, werden nach ihrem Gegenstand eingetheilt in Vermögensrechte und Nichtvermögens-(Personen-)rechte[1].

Die Vermögensrechte beziehen sich auf einen Gegenstand, der einen Vermögens- oder Geldeswerth hat und sich in Geld abschätzen läßt. Der Gegenstand der Nichtvermögens- oder Personenrechte dagegen hat aus sich und unmittelbar keinen Geldes- oder Vermögenswerth, sondern ist ein Gut höherer Art, welches entweder als Bestandtheil zu unserer Person gehört (Gesundheit, Freiheit) oder unser geistiges und leibliches Wohl betrifft (Ehre, guter Ruf, Eheverhältnisse).

a) Die Nichtvermögens- oder Personenrechte werden wieder eingetheilt in rein persönliche (Persönlichkeits-) Rechte und Familienrechte.

Die rein persönlichen Rechte kommen dem Einzelnen als Person, unabhängig von besonderen gesellschaftlichen Beziehungen zu, so z. B. das Recht auf das Leben, auf die physische und sittliche Unversehrtheit des Leibes, auf die Freiheit, die Entfaltung der Kräfte, auf Ehre und guten Ruf.

Die Familienrechte sind Privatrechte, die dem Einzelnen in seinem Verhältniß zur Familie zukommen, z. B. das Recht der Ehegatten auf das Zusammenleben, auf die Erfüllung der ehelichen Pflichten, der Eltern auf die Erziehung der Kinder. Soweit auch in der Familie vermögensrechtliche Elemente vorkommen, werden sie zum Vermögensrecht gezogen.

b) Die Privatrechte werden ferner eingetheilt in dingliche Rechte (iura in re) und Forderungsrechte (iura ad rem). Dingliche Rechte sind jene, die sich unmittelbar auf eine schon vorhandene Sache (im weitesten Sinne dieses Wortes) beziehen, so daß wir dieselbe als die unserige behandeln und von jedermann beanspruchen können. Forderungsrechte dagegen sind solche, welche sich nicht unmittelbar auf eine Sache selbst, sondern auf eine Leistung beziehen[2]. Vermöge des dinglichen Rechtes ist eine Sache schon die unserige, vermöge des Forderungsrechtes können wir verlangen, daß jemand eine Sache zur unserigen mache. Das Forderungsrecht ist also der Weg zum dinglichen Recht.

Bei den neueren Rechtslehrern werden vielfach nur die Vermögensrechte in dingliche Rechte (Sachenrechte) und Forderungsrechte (Obligationenrechte) eingetheilt, doch hindert nichts, diese Eintheilung auf alle Privatrechte auszudehnen. So ist das Recht, das jeder auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder hat, ein ius in re, dagegen das Recht auf die ihm gebührende Ehre, auf die ehelichen Pflichten seitens der Ehegatten ein ius ad rem.

Den dinglichen Rechten entsprechen nur negative Pflichten (Verbote), d. h. sie verbieten den anderen, uns im freien Gebrauch unserer Sachen zu

[1] Es ist deshalb unseres Erachtens ganz unrichtig, wenn Neuere das Privatrecht als identisch mit dem Vermögensrecht ansehen. Privatrechte sind solche, die unmittelbar dem Interesse des Einzelnen anderen Gliedern der Gesellschaft gegenüber dienen sollen. Zu diesen gehören aber auch die Personenrechte.

[2] Von manchen werden die Forderungsrechte auch persönliche Rechte genannt.

ern; den Forderungsrechten dagegen auch positive Pflichten. Die Forngsrechte sind relative, d. h. sie beziehen sich nur auf bestimmte Pern, die uns verpflichtet sind; die dinglichen Rechte dagegen absolute, die gegen jeden hat.

7. Die Sachenrechte in Bezug auf vermögenswerthe Dinge werden rschieden in das Eigenthumsrecht und die Rechte an fremder che (iura in re aliena).

Das Eigenthumsrecht im strengen Sinne ist das vollkommene :fügungsrecht über eine Sache, soweit nicht gesetzliche ranken gezogen sind[1]. Dem Eigenthumsrecht ist es wesentlich, daß aus sich und seinem Inhalte nach unbeschränkt sei, doch kann es von ßen her aus Rücksichten des öffentlichen Wohles Schranken unter,en. Sobald aber diese Schranken wegfallen, stellt sich das vollkommene jenthumsrecht von selbst wieder her.

Das genannte ist das Eigenthumsrecht einfachhin oder im strengen Sinn. :neben gibt es ein unvollkommenes und beschränktes Eigenımsrecht. Unvollkommen ist unser Eigenthumsrecht an einer Sache dann, ın andere ebenfalls Verfügungsrechte über dieselbe Sache haben, jedoch :ergeordnete. Wenn z. B. jemand das Verfügungsrecht über die Subz der Sache hat, ein anderer aber das Nutznießungsrecht, so wird der :re Eigenthümer genannt, nicht der letztere. Denn das erstere Recht ist höhere, dem sich das letztere unterzuordnen hat. Eigenthümer ist also :nige, dem wenigstens das höchste menschliche Verfügungsrecht über eine he zum eigenen Nutzen zukommt.

Die Rechte an fremder Sache sind Rechte, welche uns an einer he zustehen, an welcher andere höhere Rechte besitzen. Man kann dieselben Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache m Fremden gegenüber lasten. Zu diesen Rechten an fremder Sache ge:n die verschiedenen Arten von Servituten, das Pfandrecht u. s. w., von n im speciellen Theile zu handeln ist.

8. Die vermögenswerthen Forderungsrechte (Obligationen oder Schuldıältnisse) sind Rechte auf vermögenswerthe Leistungen von seiten einer oder rerer bestimmter Personen. Je nachdem die Leistungspflicht des Schuldners auf einen Vertrag oder ein (bewußt oder unbewußt) rechtswidriges Veren gründet, unterscheidet man Vertrags- oder Delictsobligationen ıasi-Delictsobligationen). Die ersteren entstehen durch den Willen des uldners, die letzteren gegen denselben.

9. Das Erbrecht könnte, streng genommen, zu den Vermögensrechten gen werden. Andere behandeln es im Familienrecht wegen der innigen

---

[1] Ius perfecte disponendi de re nisi lege prohibeatur. Cf. de Lugo, De iustit. ıre disp. 2 sect. 1 n. 3. Dem vollkommenen Eigenthumsrecht widerspricht es, neben dem Eigenthümer noch ein anderer irgend ein eigentliches Recht an der Sache , so daß der Eigenthümer beim Verfügen über seine Sache die ausgleichende echtigkeit verletzen könnte. Andere Schranken widersprechen aber dem vollnenen Eigenthumsrecht nicht. Es duldet bloß keinen Mitberechtigten an der;ı Sache.

Beziehungen, in denen es zur Familie steht. Gewöhnlich wird es jedoch wegen seiner mannigfachen Eigenthümlichkeiten sowohl vom Familienrecht als vom Vermögensrecht getrennt und selbständig behandelt.

§ 3.

Von der Pflicht.

1. Da dem Recht immer eine Pflicht entspricht, so kann es nicht vollständig begriffen werden ohne Einblick in das Wesen der **Pflicht**. Was ist Pflicht?

Spricht man von Pflicht **rein abstract** und ohne nähern Beisatz, so versteht man darunter die **Verpflichtung** zu irgend einer Handlung oder Unterlassung. In diesem Sinne redet man vom **Handeln aus Pflicht**. Nennt man aber concret irgend etwas seine Pflicht, so versteht man darunter die **Handlung oder Unterlassung selbst**, zu der man verpflichtet ist. In diesem Sinne behauptet man, jemand sei **pflichttreu**, d. h. erfülle treu das, wozu er verpflichtet ist.

Da von der Pflicht im Sinne von Verpflichtung schon früher ausführlich gehandelt wurde (298 ff.), so bleibt uns nur die Pflicht im zweiten Sinne zu erörtern übrig.

Es ergibt sich aus der Definition, daß **Pflicht**, **sittliche Pflicht** und **Gewissenspflicht** dasselbe besagen. Von einer Pflicht reden, die keine sittliche oder keine Gewissenspflicht wäre, hieße von einem runden Viereck reden. Nur deshalb dürfen wir um keines irdischen Vortheiles willen unsere Pflicht übertreten, weil dies gegen das Gewissen, mithin gegen Gottes Gebot verstößt und sündhaft ist. Nur ein vernünftiges Wesen ist der Pflicht fähig. Denn sie ist der Ausfluß eines Gesetzes, und nur einem vernünftigen, freien Wesen kann ein eigentliches Gesetz auferlegt werden.

2. Die Pflichten werden eingetheilt in **natürliche** und **positive**, je nachdem sie unmittelbar aus dem Naturgesetz oder einem positiven Gesetze fließen. **Verbietet** das Gesetz eine Handlung, so haben wir eine **negative** Pflicht, d. h. die Pflicht zu einer Unterlassung; **gebietet** es eine Handlung, so ist die Pflicht eine **affirmative**. Die affirmative Pflicht wird auch oft positive Pflicht genannt.

Je nach der Verschiedenheit der Personen, auf die sich die Pflicht bezieht, unterscheidet man **Pflichten gegen Gott**, **gegen sich selbst** und **gegen den Nächsten**. Unter dem Nächsten wird hier jeder Nebenmensch verstanden. Man unterscheidet ferner **absolute** und **hypothetische** oder bedingte Pflichten. Absolute Pflichten sind solche, die sich aus dem Wesen des Menschen nothwendig ergeben und daher allen Menschen unter allen Umständen gemeinsam sind, z. B. die Pflicht der Gottesverehrung, die Pflicht, dem sichern Gewissen zu folgen. Auch die vom Naturgesetz auferlegten negativen Pflichten sind absolute Pflichten. Hypothetische Pflichten sind solche, die nur unter bestimmten Voraussetzungen eintreten, z. B. die Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Unterscheidung der Pflichten in **juridische** und **nicht juridische Pflichten** (Rechtspflichten und rein ethische Pflichten, reine Gewissenspflichten). **Rechtspflichten** sind diejenigen, die uns durch ein Rechtsgesetz auferlegt werden, und denen von seiten derjenigen, gegen

welche die Pflicht vorhanden ist, ein eigentliches Recht entspricht. Sie können nicht übertreten werden ohne Rechtsverletzung und umfassen alles, was die Cardinaltugend der Gerechtigkeit vorschreibt. Nur darf man unter Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende Gerechtigkeit verstehen.

Nicht juridische Pflichten sind solche, denen kein eigentliches Recht entspricht, deren Uebertretung mithin noch keine Rechtsverletzung enthält. Dazu gehören die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Pflichten der Nächstenliebe, Dankbarkeit, Bescheidenheit u. dgl. Dieselben werden nicht selten rein ethische Pflichten genannt. Doch ist dieser erst durch die Kant'sche Schule aufgekommene Ausdruck sehr mißverständlich, weil er den Gedanken nahelegt, die Rechtspflichten seien in geringerem Grade sittliche Pflichten als die übrigen, oder sie enthielten ein Element, das mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen habe. Das ist aber nicht richtig. Man könnte der Rechtspflicht bloß aus einem doppelten Grund den Charakter der vollkommenen ethischen Pflicht bestreiten. Erstens, weil sie auf eine äußere, materielle Leistung gerichtet ist. Das gilt aber auch von vielen Pflichten, die von allen als rein sittlich bezeichnet werden, so z. B. von der Pflicht der Mäßigkeit, des Anstandes, der Barmherzigkeit u. dgl.

Oder will man die Rechtspflichten deshalb für nicht rein ethisch erklären, weil sie erzwingbar sind? Dies scheinen die Anhänger Kants zu meinen. Aber es gibt manche wahre Rechtspflichten, die ihrer Natur nach nicht erzwingbar sind, so z. B. alle Pflichten der austheilenden Gerechtigkeit; ferner die Pflichten, welche uns verbieten, über andere, Lebende oder Verstorbene, frevelhaft zu urtheilen, nach dem Besitz oder dem Weibe des Nächsten zu begehren. Ebenso sind die Pflichten der Obrigkeit gegen die Unterthanen wenigstens in sehr vielen Fällen ihrer Natur nach nicht erzwingbar, obwohl es Rechtspflichten sind.

Man mag also erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten unterscheiden, je nachdem die Pflicht auf eine Leistung gerichtet ist, welche man im Nothfall erzwingen darf, oder auf eine Leistung, für die man anderen nicht verantwortlich ist. Aber diese Eintheilung ist nicht gleichbedeutend mit der Eintheilung in juridische und nicht juridische Pflichten. Außerdem sind die erzwingbaren Pflichten ebenso gut sittliche Pflichten oder Gewissenspflichten als alle übrigen.

Kant mit seiner Schule unterscheidet die Rechtspflichten und ethischen Pflichten dadurch, daß bloß die letzteren die Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder machten. Aber um davon abzusehen, daß nach dieser Eintheilung die Rechtspflichten keine ethischen (Gewissens-) Pflichten sein sollen: ist es denn wahr, daß die sittlichen Pflichten immer die Pflicht als Triebfeder vorschreiben? Ganz gewiß nicht. Ja man kann vielen sittlichen Pflichten sogar ohne einen sittlich guten Beweggrund genügen[1]. So z. B. genügt man den negativen sittlichen Geboten als solchen, wenn

[1] Wir sagen nicht, daß man allen Pflichten genügen oder das ganze Naturgesetz in seinem vollen Umfange erfüllen könne durch eine Handlung, die keinen sittlich guten Zweck hat. Das wäre unrichtig. Wohl aber kann man vielen einzelnen Geboten des Naturgesetzes durch derartige Handlungen genügen.

man unterläßt, was sie verbieten. Wer nicht lügt und nicht lügen will, genügt dem Verbot, die Unwahrheit zu sagen, auch wenn er es aus bloßer Menschenfurcht oder aus Stolz nicht thut. Wer ferner einem Armen in großer Noth ein Almosen gibt, genügt dem Gebote des Almosengebens, auch wenn er es nur thut, um sich des lästigen Bettlers zu entledigen.

Allerdings, damit jemand die Tugend der Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. übe, muß er die ihnen entsprechenden Handlungen aus den Beweggründen dieser Tugenden vollbringen; das gilt aber in ganz gleicher Weise von der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit übt nicht derjenige, welcher z. B. aus bloßer Furcht seine Schulden bezahlt, sondern derjenige, der dies aus Liebe zur Gerechtigkeit thut oder weil er verpflichtet ist, jedem das Seinige zu geben.

3. Noch ein Wort bleibt uns zu sagen von dem Widerstreit der Pflichten. Es kann geschehen, daß jemand in der Unmöglichkeit ist, mehreren Pflichten zugleich zu genügen. Das nennt man Collision oder Widerstreit der Pflichten.

Dieser Widerstreit kann nur ein scheinbarer, nie ein wirklicher, objectiver sein. Denn jede Pflicht wurzelt wenigstens mittelbar im Naturgesetz bezw. im Willen Gottes. Gott kann aber nicht von uns verlangen, daß wir zugleich zweierlei vollbringen, wenn uns das unmöglich ist. Kein Gesetzgeber kann Unmögliches gebieten.

Es kann ferner nie ein Widerstreit eintreten zwischen mehreren rein negativen oder Unterlassungspflichten, weil es nicht unmöglich ist, mehreres gleichzeitig zu unterlassen, sondern nur zwischen negativen und positiven oder zwischen positiven untereinander.

Selbstverständlich hören beim Widerstreit nicht alle Pflichten auf, sondern man soll ihnen genügen, soweit man kann, und kann man nur eine Pflicht von mehreren erfüllen, so muß man die höchste und wichtigste den übrigen vorziehen. Um sich hierüber ein Urtheil zu bilden, achte man auf drei Dinge, von denen der Charakter der Pflicht bedingt wird: erstens auf das Gesetz, von dem sie ausgeht; zweitens auf den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist; drittens auf die Person, gegen welche die Pflicht besteht.

a) Man frage sich also zunächst, welches das wichtigste und höchste unter den Gesetzen ist, von denen uns mehrere Pflichten gleichzeitig auferlegt werden. Das Naturgesetz steht höher als das positive, das göttliche höher als das menschliche; die negativen Gebote des Naturgesetzes stehen höher als die affirmativen; das Gesetz des höhern Gesetzgebers verdient den Vorzug vor dem des niedrigern.

b) Man berücksichtige ferner den Gegenstand der Pflichten. Die Pflicht, welche einen höhern, wichtigern, allgemeinern und nothwendigern Gegenstand hat, verdient an und für sich den Vorzug vor den übrigen. Die Pflichten in Bezug auf die Seele stehen über den Pflichten gegen den Leib und diese wieder über denen gegen äußere Güter. Die Pflichten gegen das allgemeine Wohl gehen den Pflichten gegen das Privatwohl vor, wenn sie in der gleichen Ordnung sich befinden. Zuerst kommt das Nothwendige, dann das Nützliche und zuletzt das bloß Angenehme.

c) Endlich sehe man auf die Person, gegen die man verpflichtet ist. Die Pflichten gegen Gott kommen an erster Stelle, dann die sittlichen

chten gegen uns selbst, die sich auf geistliche Güter beziehen, weiterhin Pflichten gegen diejenigen, die uns näher stehen, wie Eltern, Kinder, gebefohlene u. s. w.[1]

§ 4.

Vom Träger des Rechtes.

Wir unterschieden (446) im Rechtsverhältniß den Träger (Subject), Gegenstand, den Titel und den Terminus des Rechtes oder die son, auf die sich das Recht bezieht. Was der Rechtstitel im allgemeinen ist früher (446) genügend erklärt worden. Auf welche Rechtstitel sich einzelnen Rechte im besondern stützen, wird im speciellen Theil der ralphilosophie zur Sprache kommen. Ebenso wird im zweiten Theil im zelnen zu untersuchen sein, auf welche Gegenstände der Mensch ein Recht ben kann. Da sich endlich aus dem Begriff der Rechtspflicht von selbst er- t, daß nur ein vernünftiges freies Wesen derselben fähig ist und mithin r ein solches der Rechtsterminus sein kann: so bleibt uns nur noch zu tersuchen, wer Träger des Rechtes sein könne.

1. An die Spitze unserer Untersuchungen stellen wir den Grundsatz, daß tt das höchste und vollkommenste Recht über alle geschaffe- n Dinge, auch über den Menschen, hat.

a) Gott hat das höchste Eigenthumsrecht (dominium proprietatis) allen Geschöpfen. Gegenstand des Rechtes ist, was in besonderer Beziehung uns steht, so daß es vor allem zu unserem Nutzen oder unserer Verfügung ellt ist und wir mithin im Gebrauch desselben vor allen anderen den Vorzug en. Alle Geschöpfe stehen aber im innigsten Verhältniß dieser Zugehörigkeit Gott. Den Grund hiervon deutet das wunderbar tiefsinnige Wort des Paulus an: „Aus ihm und durch ihn und in ihm (εἰς αὐτόν) ist alles.“[2]

Aus ihm ist alles. Alle Dinge verdanken ihr Dasein Gottes Schöpfer- d. Die Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache ist um so größer allseitiger, je mehr die Wirkung alles, was sie ist und hat, einer einzigen sache verdankt. Die Abhängigkeit des Gefäßes vom Töpfer wäre gewiß l größer, wenn es nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Thätig- des Töpfers verdankte, und zwar ohne die Mitwirkung irgend welcher erkzeuge.

Nun aber verdanken alle Geschöpfe, der Mensch nicht minder als der urm der Erde, der Grashalm auf dem Felde und das Sandkorn am Meere es, was sie sind und haben, wenigstens mittelbar einzig und allein dem höpferworte des Allmächtigen. Nur weil er sie von Ewigkeit her als möglich annt und freiwillig in der Zeit zu erschaffen beschlossen, deshalb sind sie. ines Stoffes bedurfte er, um sie zu formen. Er sprach, und das Universum rde und fing an sich nach den Gesetzen zu bewegen, die er ihm vorgeschrieben. e Dinge sind seiner Hände Werk und gehören schon deshalb ihm.

Durch ihn ist alles. Nicht genügte es, daß Gott die Dinge schuf. e sie auf seinen Wink ihr Dasein beginnen, so bedürfen sie auch beständig

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 25. Meyer, Instit. iur. nat. I, 479.
[2] Röm. 11, 36.

der Erhaltung durch ihn. Ohne dieselbe würden sie gleich wieder in den Abgrund des Nichts verschwinden, aus dem er sie freiwillig gezogen. Alle Geschöpfe haben eben keinen Augenblick den Grund ihres Daseins in sich selbst. Nur von seiner erhaltenden Hand gestützt, vermögen sie ihr Dasein zu behaupten. Noch mehr. Nicht bloß die christliche Offenbarung, sondern auch die gesunde Philosophie vermag mit dem bloßen Lichte der natürlichen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß wir ohne göttliche Mitwirkung keiner Thätigkeit fähig sind. Wie unser Sein, so ist auch unser Handeln ein wesentlich abhängiges, bedingtes. Ohne ihn vermögen wir nichts. Und zwar muß Gott, wenn wir z. B. sehen oder hören, nicht bloß mit uns mitwirken, sondern auch mit all den übrigen Geschöpfen, deren wir bedürfen, damit ein Act des Sehens oder Hörens zu stande komme.

Auf ihn hin ist alles. Alle Dinge sind vor allem für seine Verherrlichung geschaffen. Er ist der höchste und letzte Zweck aller Dinge. Sie können ihm zwar keinen Nutzen bringen, da er, der Unendliche, ihrer nicht bedarf, wohl aber sollen sie zu seiner Verherrlichung, zur Offenbarung seiner unendlichen Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit beitragen. Für die vernünftigen Wesen ist überdies Gott noch in besonderer Weise Ziel und Ende, weil sie ihn erkennen und lieben und dadurch in ihm jene vollkommene Glückseligkeit erreichen sollen, nach der die Seele unaufhörlich hungert und dürstet. Er ist der Mittel- und Ruhepunkt des rastlosen Sehnens und Strebens aller menschlichen Herzen.

Weil wir also mit jeder Faser unseres Seins und mit jedem Pulsschlag unseres Herzens aus Gott, durch Gott und für Gott sind, und zwar nicht bloß zufällig, sondern unserem innersten Wesen nach, so ist er der absolute, unumschränkte, wesentliche Herr über uns. Mit unendlich höherem Recht als der Töpfer das Gebilde seiner Hand, kann der Ewige jeden von uns sein nennen und ihn als sein volles Eigenthum betrachten, über welches ihm wesentlich, immer und überall und unter allen Umständen jedes erdenkbare Verfügungsrecht zusteht, das mit seiner unendlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Güte vereinbar ist.

b) Wie das höchste Eigenthumsrecht über alles Geschaffene, so steht Gott auch die höchste Regierungsgewalt (dominium iurisdictionis) über alle vernünftigen Wesen zu. Eben weil sie sein eigen sind, kann er ihnen Gesetze geben, Rechte unter sie vertheilen, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit gefällt. Jede irdische Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt, sei es die Gewalt des Herrn über seinen Knecht, des Vaters über seine Kinder, des Königs über seine Unterthanen, ist nur ein matter Abglanz, eine geringe Theilnahme an der ewigen Regierungsgewalt Gottes über seine Geschöpfe.

Mit Recht wird deshalb Gott in auszeichnender Weise der Herr genannt, ja im vollkommensten und wesenhaften Sinne ist er allein Herr: Tu *solus* Dominus.

2. Durch göttliche Belehnung sind aber auch alle vernünftigen freien Wesen Rechtsträger.

Jeder Mensch tritt mit einer hohen Aufgabe betraut auf die Erde. Er hat Pflichten zu erfüllen und dadurch sein ewiges Ziel zu erreichen. Dazu bedarf er der nöthigen Mittel und des Rechtes der freien, unabhängigen Ver-

ung über dieselben innerhalb der Schranken, die mit dem Gesellschaftsleben vernünftiger Geschöpfe geboten sind. Gott konnte ihm dieses Recht nicht vorenthalten, ohne unweise zu handeln. Es darf deshalb kein vernünftiges Wesen anderen als einfaches Rechtsobject, dem keinerlei Rechte zustehen, behandelt werden. Das verstößt gegen seine Würde als Person und heißt ihn einem bloßen Mittel für die Zwecke anderer Geschöpfe erniedrigen und so der ewigen Bestimmung entfremden.

3. So unbestreitbar auch im allgemeinen der Grundsatz ist, daß alle Vernunftwesen Träger von Rechten sind, so ließe sich doch noch zweifeln, ob auch die unmündigen Kinder schon vom ersten Augenblick ihres Daseins Besitzer von natürlichen Rechten seien. Der eigentliche Zweck der Rechtsbefugnisse ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers. Beim Kinde kann aber von Freiheit und Unabhängigkeit keine Rede sein, weil ihm der Vernunftgebrauch fehlt. Derselbe Grund gilt auch in Bezug auf die unheilbaren Irr- und Blödsinnigen.

Trotzdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß auch die Genannten alle vom ersten Augenblicke nicht bloß ihrer Geburt, sondern ihres Daseins im Besitze gewisser Rechte sind, wie z. B. des Rechtes auf ihr Leben, ihre Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder u. s. w.

a) Der Hauptgrund hiervon ist, weil das Kind vom ersten Augenblicke seines Lebens im Schoße der Mutter eine Person, d. h. ein vernünftiges, für sich bestehendes Wesen ist, das Gott zum höchsten Herrn und unmittelbaren Endzwecke hat. Fehlt ihm auch auf dieser Entwicklungsstufe der Gebrauch der Vernunft, so ist es doch von Gott bestimmt, zu demselben zu gelangen und dann in freier Bethätigung die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es bedarf daher schon vom Anfang seines Daseins an des Rechtsschutzes, damit nicht andere Menschen es beliebig an der Erreichung seines Zieles hindern können. Hätte es keinerlei Rechte, so könnten es verkommene Eltern oder andere böswillige Menschen nach Belieben des Lebens berauben.

Man kann hierauf nicht erwiedern, der Staat sei berufen, alle seine Unterthanen zu schützen; er könne ihnen auch Rechte verleihen. Gerade der Beruf des Staates, die Kinder zu schützen, beweist, daß das Kind schon von Natur aus gewisse Recht hat, zu deren Schutz eben die Staatsgewalt berufen ist. Denn worauf gründet sich die Pflicht der Obrigkeit, die Kinder zu schützen? Auf die angeborenen Rechte der Kinder selbst. Uebrigens hat es Familien gegeben, bevor es Staaten gab, und wir können nicht annehmen, daß damals der Kindsmord keine Rechtsverletzung gewesen. Auch gibt es Staaten, wie China und in früheren Zeiten Sparta, wo der Rechtsschutz für die Kinder entweder ganz fehlt oder wenigstens nicht ausreicht, und wo auch die Volkssitte die Geringschätzung eines Kindeslebens nicht mißbilligt. Sollen wir wirklich annehmen, daß in solchen Staaten die Kinder kein Recht auf ihr Leben haben? Man bedenke noch, wie unvermögend oft die Staatsgewalt ist, Verbrechen am Leben des Kindes zu verhindern! An diesem Beispiele sieht man recht concret, zu welch unzulässigen Folgerungen die Läugnung jedes Naturrechtes führt.

b) Nicht bloß das Wohl des Kindes selbst und seine ewige Bestimmung, sondern auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft verlangt, daß

die Kinder ein Recht auf ihr Leben und ihre Entfaltung haben, und zwar nicht bloß deshalb, weil ohne beständige, sichere Rekrutirung durch die Kinder die Gesellschaft bald zum Aussterben verurtheilt wäre, sondern auch weil die Rechtssicherheit und Rechtscontinuität in der Familie und der Gesellschaft, die zum öffentlichen Wohl so nothwendig ist, ohne natürliche Rechtsfähigkeit der Kinder nicht bestehen könnte. Wer das Recht des Kindes, ohne persönliche Einwilligung Rechte zu erwerben, bestreitet, muß auch das Erbrecht der Kinder in Bezug auf die Rechte ihrer Eltern zum größten Theil läugnen oder es wenigstens vollständig von der staatlichen Gesetzgebung ableiten und mithin dieser auch das Recht zuerkennen, es unter Umständen gänzlich abzuschaffen, wie manche Socialisten wollen.

Aber setzt denn die Rechtsbefugniß nicht die freie Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung voraus? Damit jemand Rechtsträger sein könne, ist erfordert, daß er Vernunft und freien Willen als Fähigkeiten besitze, aber nicht, daß er den Gebrauch dieser Fähigkeiten habe. Sonst müßte man, streng genommen, selbst den Betrunkenen, Schlafenden und mehr noch den Irrsinnigen die Rechtsfähigkeit absprechen. Es genügt also, daß jemand die entfernte Fähigkeit der Selbstbestimmung habe, wenn dieselbe auch infolge äußerer Hindernisse gewissermaßen schlummert. Diese fehlt den Kindern und Irrsinnigen nicht. Auch sie sind nach Gottes Absicht zu einem Zustand der Entwicklung bestimmt, wo sie den freien Gebrauch ihrer Fähigkeiten haben. Daß sie thatsächlich nicht in diesen Zustand gelangen, ist etwas Zufälliges und kann bei Beurtheilung der allgemeinen Menschenrechte nicht in Betracht kommen. Die Zutheilung der Rechte durch das Naturgesetz richtet sich nicht nach dem, was zufällig und ausnahmsweise, sondern nach dem, was naturgemäß und durchschnittlich geschieht.

§ 5.

Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein?

Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir jedem vernünftigen Wesen, sogar im embryonalen Zustand, natürliche Rechte zuerkennen, müssen wir den Thieren und allen übrigen vernunftlosen Wesen jede Rechtsfähigkeit absprechen.

1. Es gibt zwar heute nicht wenige — Pantheisten und Materialisten reichen sich hierin die Hand —, welche den Thieren Rechte zuerkennen. Schon J. J. Rousseau[1] redet von einem Rechte der Thiere, von den Menschen nicht mißhandelt zu werden. Aehnlich reden Bentham, Schopenhauer[2],

---

[1] In seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. Bd. § 19 n. 7 (S. 238): „Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz (!) angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier u. s. w." Wir bemerken zu obigen für die Schopenhauer'sche Manier charakteristischen Worten nur:

Siżycki[1], A. Fouillée[2] und andere. Daß so ziemlich die ganze dar-[win]istische Schule auf diesem Standpunkte steht, ist selbstverständlich und nur nothwendige Folgerung ihrer Läugnung des Wesensunterschiedes zwischen [Thi]eren und Menschen. Ist der Mensch nur ein weiter entwickeltes Säuge-[thier], warum sollte man ihm Rechte zuerkennen, die man den „jüngeren [Brü]dern" abspricht?

Dagegen haben nicht nur die christlichen Philosophen, sondern auch die [Weis]en des Alterthums[3] und die Besonneneren aller Zeiten den Thieren jedes [Rech]t abgesprochen[4].

Unsere Gegner werden schon genügend durch die Frage widerlegt, warum denn bis heute noch keinem vernünftigen Gesetzgeber eingefallen sei, die [Rech]te der Thiere gesetzlich zu regeln und zu ihrer Sicherung eigene Gerichts-[höfe] einzusetzen? Uebrigens reden wir an dieser Stelle nicht mehr mit solchen, [die] um jeden Preis das Thier dem Menschen wesensgleich machen wollen. [Die]s vorausgesetzt, sind die Beweise für die Rechtsunfähigkeit der Thiere [kur]z folgende.

a) Das Recht ist eine moralische, auf einem Gesetze ruhende Befugniß, [die] sich nur in einem Wesen finden kann, das Gesetz und Recht und die ihm [ent]sprechende Verpflichtung zu erkennen die Fähigkeit hat. Eine solche Fähig-[kei]t fehlt aber dem Thiere, weil es keine Vernunft besitzt.

b) Der Zweck der Rechtsbefugniß ist die Freiheit und Selbständig-[kei]t des Rechtsträgers in Bezug auf alles, was die anderen als das Seinige [an]erkennen müssen (389). Nun aber fehlt dem Thiere, wie die Vernunft, [so] auch die Freiheit, die miteinander wesentlich zusammenhangen. Es fehlt [ihm] ferner dem Menschen gegenüber jede Selbständigkeit, weil es mit allem, [wa]s es ist und hat, zum Nutzen und Dienste des Menschen bestimmt ist. Es [fehl]en ihm also die nothwendigen Voraussetzungen des Rechtes.

c) Nur wer ein Unrecht erleiden kann, ist fähig, Rechtsträger zu sein, [nac]h dem allgemeinen Rechtsgrundsatz: Volenti non fit iniuria. Nun aber [kan]n kein vernunftloses Thier Unrecht leiden, weil es überhaupt das Unrecht [nich]t zu erkennen und deshalb es auch nicht gegen seinen Willen zu erdulden [ver]mag. Wenn man ein Thier tödten oder verstümmeln will, wehrt es sich, [es] sucht sein Leben und seine Glieder zu bewahren, aber nicht das Recht [auf] dieselben, weil es vom Rechte keine Kenntniß hat. Deshalb kann das Thier [auc]h nicht auf sein Recht verzichten oder eine Erlaubniß geben u. ä.

d) Endlich ist es auch deshalb unmöglich, daß das Thier Rechte besitze, [we]il es keine Pflichten hat. Kein geschaffenes Wesen hat Rechte ohne

---

[Da]raus, daß der Mensch keine Pflichten gegen die Thiere hat, folgt noch nicht, daß sein [Ha]ndeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei (conclusio latius patet).

[1] Grundzüge der Moral S. 110.

[2] Critique des systèmes de morale contemporains p. 393. Fouillée ist übrigens [so] schlau, das moralische Recht (droit moral) auf die Hausthiere (!) zu beschränken, [vie]lleicht um es mit den Liebhabern des edlen Weibwerkes nicht zu verderben.

[3] Zahlreiche Zeugnisse s. in unserer Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus S. 75.

[4] Unter den Neueren sagt z. B. Stahl (Philos. des Rechts II. Bd. § 32, S. 280): „[D]as Recht im subjectiven Sinne kann nur einer Persönlichkeit zukommen und nur kraft [d]er höhern Ordnung."

Pflichten. Die Pflicht ist die nothwendige Voraussetzung des Rechtes. Nur deshalb mußte Gott dem Menschen Rechte verleihen, weil er ihm Pflichten auferlegt, in deren Erfüllung er von niemand gehindert sein soll.

2. Hat das Thier kein Recht, so hat der Mensch auch keine Rechtspflicht gegen dasselbe, und es ist unmöglich, daß der Mensch die Gerechtigkeit gegen das Thier verletze, weil Recht und Rechtspflicht sich gegenseitig bedingen. Wer das Thier seines Nachbarn muthwillig tödtet, begeht kein Unrecht gegen das Thier, sondern schädigt bloß den Nächsten ungerecht.

Aber nicht bloß keine Rechtspflicht, sondern überhaupt keinerlei Pflicht hat der Mensch gegen das Thier. Er hat wohl Pflichten, deren Gegenstand vernunftlose Wesen sind, aber er hat keine Pflichten gegen sie selbst. So kann es Pflicht der Häuslichkeit und Sparsamkeit sein, daß man schonend mit seinen Kleidern umgehe. Aber das ist keine Pflicht gegen die Kleider, so daß das Kleid der Terminus der Pflicht wäre und sich über Verletzung beklagen könnte, wenn es Vernunft hätte. Der Mensch hat überhaupt keinerlei Schuldigkeit gegen die vernunftlosen Wesen.

Der innerste Grund hiervon ist, weil das Thier keine Person, d. h. kein vernünftiges, für sich selbst bestehendes Wesen, sondern ein bloßes Mittel für unsere Zwecke ist. Damit wir jemandem verpflichtet seien oder etwas schulden, sei es nun aus Gerechtigkeit oder irgend einer andern Tugend, muß er uns gegenüber irgendwie als selbständiges, unabhängiges, für sich selbst seiendes Wesen erscheinen, das wir als solches achten können und sollen. Das ist aber in Bezug auf das Thier und jedes andere vernunftlose Wesen nicht der Fall. Das Thier ist uns gegenüber kein selbständiges, für sich seiendes Wesen, es ist vielmehr bloß Mittel für uns, über das wir nach Belieben zu unserem Nutzen verfügen können.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise beleuchten. Gleichwie nach der Lehre des Aristoteles ein Freundschaftsverhältniß nur zwischen zwei Personen obwalten kann, zwischen denen eine gewisse Gleichheit und Ebenbürtigkeit besteht, so setzt auch das Pflichtverhältniß zwischen zwei Wesen irgendwelche, wenn auch noch so entfernte Ebenbürtigkeit oder Gleichheit voraus. Denn die Pflichten der Liebe, Dankbarkeit und der übrigen Tugenden fußen auf der Achtung und Hochschätzung desjenigen, auf den sie gerichtet sind. Wahrhaft um seiner selbst willen achten und schätzen können wir nur ein vernünftiges Wesen, das eine wahre moralische Würde besitzt und uns irgendwie als Selbstzweck gegenübertritt. Dem vernunftlosen Wesen fehlt aber diese Würde. Denn es fehlen ihm Verstand und freier Wille, und es ist bloßes Mittel für die Zwecke anderer.

Auch der Mensch steht zwar unendlich tief unter Gott. Trotzdem trägt er wegen seiner Vernunft und seines freien Willens Gottes Ebenbild in seiner Brust. Es herrscht deshalb wenigstens irgendwelche Gleichheit zwischen beiden, auf Grund deren nicht nur der Mensch Pflichten gegen Gott, sondern auch Gott aus seiner Güte irgendwelche Schuldigkeit gegen den Menschen auf sich nehmen kann. Beide können durch gegenseitige Erkenntniß und Liebe in ein Freundschaftsverhältniß zu einander treten und ihre Güter einander mittheilen. Zu einem ähnlichen Verhältniß zwischen Menschen und Thieren fehlt aber jede Grundlage, jeder Angriffspunkt. Während der Mensch in beschränktem Sinne

bstzweck ist, insofern er nicht für den Nutzen eines Höhern lebt, ist das er ganz den Zwecken des Menschen als dienendes Werkzeug und Mittel erworfen.

§ 6.

Schlußfolgerungen in Bezug auf die Vivisectionsfrage.

Im Anschluß an das im vorigen Paragraphen Gesagte ist es ein leichtes, heutzutage so lebhaft besprochene Vivisectionsfrage zu lösen. Obwohl e Frage, streng genommen, zum besondern Theil der Moralphilosophie ge:t, so wollen wir sie doch an dieser Stelle erledigen, um nicht später noch mal das Verhältniß des Menschen zum Thiere besprechen zu müssen.

a) Schon seit den Zeiten des Galenus sind Versuche und Operationen lebenden Thieren zum Zwecke der Heilkunde vorgenommen worden, daher r Ausdruck experimentum in anima vili. In neuerer Zeit haben diese :perimente infolge des erhöhten Interesses, das man der Biologie und Phylogie zugewendet, bedeutend an Umfang zugenommen. Da durch den Zweck Operationen an lebenden Thieren die Betäubung oder Unempfindlichmachung nästhesirung) meistens ausgeschlossen ist, so ist das Schneiden oder Brennen mit großen Schmerzen für die Thiere verbunden. Es erhoben sich deshalb b von allen Seiten Stimmen gegen die Vivisection. Ja in vielen Petitionen die Volksvertretungen Englands, Deutschlands, Oesterreichs und anderer ıder, sowie in Flugschriften und größeren Werken wurde die Vivisection abezu als sittlich verwerflich gebrandmarkt. Namentlich eifern manche Thierıtzvereine unterschiedslos gegen jede Vivisection [1].

b) Wenn wir im Gegensatz zu dieser Bewegung die Vivisection als an b für sich nicht unerlaubt vertheidigen, so müssen wir doch die Vivision nach ihrem Wesen sehr wohl von den zufälligen Mißbräuchen unter:iden. Wir läugnen gewiß nicht, daß die Vivisectionen nicht selten mit :rhörter, herzloser und unnützer Grausamkeit vorgenommen wurden und daß gleichen Grausamkeiten noch vorkommen mögen. Kein vernünftiger Mensch rd solchen Unmenschlichkeiten das Wort reden. Solche Roheiten mögen für Regierungen eine Aufforderung sein, die Vivisectionen zu überwachen und nach Möglichkeit auf die eigentlichen Berufskreise zu beschränken. Aber für s handelt es sich hier nicht um solche zufälligen Ausschreitungen, sondern bloß ı die Vivisection an und für sich, d. h. um die Vivisection, die zu einem :nünftigen Zweck unternommen wird und dem Thiere nur so viel Schmerzen ügt, als zur Erreichung des Zweckes des Experimentes nöthig ist [2].

c) Innerhalb der gemachten Einschränkungen läßt sich der Beweis für Erlaubtheit der Vivisection aus den oben dargelegten Grundsätzen auf gende Weise erbringen:

[1] Ueber die Vivisectionsfrage vergleiche man die trefflichen Artikel von R. Marty J. in den „Stimmen aus Maria-Laach“ XX, 11 u. 276 und XXI, 437, denen wir hreres entlehnen.

[2] Unter Vivisection begreifen wir nach dem üblichen Sprachgebrauch überhaupt alle :enden und schmerzlichen Eingriffe in den lebenden Organismus zu wissenschaftlichen ecken, mag nun ein solcher Eingriff durch Schneiden, Brennen, Schlagen oder durch t stattfinden.

Dem Menschen ist von Gott jeder Gebrauch der Thiere erlaubt und gestattet, welcher ihm nützlich ist und durch den er keine Pflicht gegen Gott, gegen sich selbst oder den Nebenmenschen verletzt. Nun aber ist die Vivisection an und für sich und abgesehen von zufälligen Mißbräuchen dem Menschen nützlich, und es wird durch dieselbe keine der genannten Pflichten verletzt. Also ist sie an und für sich nicht unerlaubt.

Der Obersatz ist nur eine Schlußfolgerung aus den entwickelten Grundsätzen über die Stellung des Menschen zum Thiere. Der Mensch hat keinerlei Pflichten gegen das Thier (458). Dieses ist ihm von Gott als Mittel gegeben, über das er zu seinem Nutzen nach Belieben verfügen kann, ohne andere Einschränkung als die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes. Es kann dem Menschen nicht erlaubt sein, ohne Nutzen und Zweck über die Geschöpfe zu verfügen. Der Gebrauch derselben muß ein vernünftiger sein, wie er sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, mithin einem vernünftigen Zweck dienen.

Im Untersatz behaupten wir, die Vivisection sei dem Menschen nützlich und sie verletze keine sittliche Pflicht.

Sie ist dem Menschen nützlich. Denn sie dient als wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsmittel der Physiologie und Biologie. Die Einrichtungen und Functionen vieler Organe lassen sich nur durch Experimente an lebenden und fühlenden Wesen ermitteln. Außerdem ist sie auch für viele medicinische Disciplinen von großer Bedeutung, so z. B. für die Chirurgie. Die Möglichkeit vieler Operationen am Menschen läßt sich nur durch Operationen an Thieren feststellen. Auch nur auf diesem Wege kann der Chirurg die erforderliche Geschicklichkeit und Sicherheit zu seinen Operationen erlangen. Endlich ist die Vivisection wichtig für die Kenntniß der Wirkungen der Arzneien und Gifte und für die Kenntniß der Folgen krankhafter Veränderungen einzelner Organe und Functionen u. s. w. Die berufensten Autoritäten haben sich für die Nützlichkeit, ja Nothwendigkeit der Vivisection zu wissenschaftlichen und medicinischen Zwecken erklärt. Nicht weniger als 18 medicinische Facultäten haben ihr Gutachten zu Gunsten der Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Vivisection abgegeben. Ihnen haben sich viele andere wissenschaftliche Größen ersten Ranges angeschlossen, so z. B. Professor R. Virchow u. a.[1]

Die Vivisection verletzt ferner, wenn man von zufälligen Ungehörigkeiten absieht, keine Pflicht des Menschen gegen Gott, sich selbst oder den Nebenmenschen. Keine directe Pflicht gegen Gott: denn Gott hat alle vernunftlosen Geschöpfe dem Menschen zu Füßen gelegt, damit er sie seinen Bedürfnissen dienstbar mache. Keine Pflicht gegen sich selbst: wir setzen ja voraus, daß dem Thiere keine unnützen Schmerzen zugefügt werden, sondern nur so viel, als der Zweck der Untersuchung erheischt. Keine Pflicht gegen den Nächsten: denn der Vivisector nimmt seine Untersuchung an einem rechtmäßig erworbenen Thiere vor, so daß die Gerechtigkeit nicht verletzt wird. Die Liebe oder sonst eine andere Tugend verletzt er dem Nächsten gegenüber nicht, weil die Vivisectionen ja nicht öffentlich, sondern in Laboratorien vorgenommen werden, wo niemand gegen seinen Willen belästigt oder gestoßen wird.

---

[1] Viele Zeugnisse s. bei Marty a. a. O. XX, 18.

Mit Entrüstung hören wir hier ein Mitglied eines Thierschutzvereins uns genhalten: Darf denn der Mensch die Thiere grausam behandeln? is nicht. Aber ist denn etwa eine zu vernünftigen Zwecken unternommene section, welche nur nach dem Maße der Nothwendigkeit Schmerzen zufügt, sam? Nur wer an unklaren Begriffen leidet, kann so etwas behaupten. usam ist derjenige, der ohne genügenden Grund oder über das hwendige Maß hinaus, also muthwillig dem Thiere Schmerzen zu- t. Ein solches muthwilliges Zufügen von Schmerzen ist eine sittlich ver- fliche Grausamkeit, jedoch nicht deswegen, weil sie eine Pflicht gegen das er verletzt, sondern weil sie der rechten Ordnung widerspricht, die der isch sich selbst in seinem Handeln schuldet, und zwar aus einem dop- lten Grunde.

Der Schmerz ist immer ein Uebel für das Thier, wenn auch ein Uebel physischen Ordnung. Nun ist es aber unvernünftig, ein physisches Uebel seiner selbst willen zu wollen und sich so daran zu ergötzen[1]. Gott selbst n das physische Uebel nicht um seiner selbst, sondern nur um höherer Güter llen erstreben. In gleicher Weise ist es auch für den Menschen unver- ftig, daß er ein physisches Uebel um seiner selbst willen verursache. Das hieht aber, wenn man ohne vernünftigen Zweck das Thier mißhandelt und stümmelt.

Der Hauptgrund liegt aber in der Natur des Menschen. Der nsch ist nicht ein reiner Geist; er besteht aus Leib und Seele, er hat nicht r ein geistiges Strebevermögen, sondern auch ein sinnliches Empfindungs- d Begehrungsvermögen (Gefühlsvermögen)[2]. Das sinnliche Gefühl des nschen wird durch die Leiden der Thiere in Mitleidenschaft gezogen. Auch s Thier fühlt den Schmerz, und durch den Anblick dieser Schmerzen wird turgemäß das sinnliche Mitleid im Menschen rege. Derjenige nun, der den ieren in ihren Schmerzen vernünftiges Mitleid erzeigt, wird dadurch auch eigter, sich seinem Nebenmenschen mitleidig und barmherzig zu erweisen; wer gegen das Mitleid durch herzlose Behandlung der Thiere in sich abstumpft, d auch in Bezug auf die Mitmenschen unempfindlich und grausam. Das tätigt auch eine alte Erfahrung. Es ist deshalb Pflicht des Menschen, den ieren in ihren Schmerzen ein vernünftiges Mitleid zu erzeigen und ihnen mehr Schmerzen zuzufügen, als zur Erreichung höherer Zwecke nothwendig r ersprießlich ist.

Wir sagten: ein vernünftiges Mitleid. Das Mitleid ist ein sinnliches fühl, eine Leidenschaft, welche, wie alle Leidenschaften, von der Vernunft itet und in den rechten Schranken gehalten werden muß. Wie es rohe, zlose Grausamkeit gibt, so gibt es auch ein unzeitiges, übertriebenes und vernünftiges Mitleid. Wollte ein Arzt aus Mitleid mit dem Kranken eine r schmerzliche, aber nothwendige Operation unterlassen, oder eine Mutter Kind aus Mitleid zur rechten Zeit nicht strafen: so wäre ein solches Mit- unzeitig und thöricht, ja geradezu grausam. Ganz ähnlich, nur in noch

[1] Deshalb wäre es auch unvernünftig, Pflanzen zu zerstören ohne andern Zweck, als n um zu zerstören.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 102 a. 6 ad 8um.

höherem Grade wäre es ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, ja geradezu Unmenschlichkeit, wollte jemand aus Mitleid alle schmerzlichen Operationen an Thieren verwerfen, da es doch durch das Zeugniß der Fachmänner feststeht, daß oft „ein einziger Versuch an einem Thiere Folgen haben kann, welche vielen Tausenden von Menschen zu gute kommen“ [1].

Bei vielen wurzelt thatsächlich ihr Abscheu gegen jede Vivisection, ähnlich wie die mancherorts übertriebene Thierschutzmanie, in einer falschen Sentimentalität, die sich nicht durch vernünftige Erwägungen, sondern durch sinnliche Erregung leiten läßt; die vielleicht beim Anblick eines leidenden Thierchens Thränen vergießt, während sie trockenen Auges in der Zeitung liest, daß Tausende von Menschen in einer einzigen Schlacht ihren Tod gefunden haben oder daß unzählige Menschen in ihrer Nähe im größten Elend schmachten.

Bei anderen hat die Antivivisectionsbewegung ihren Grund in unklaren und verworrenen oder verkehrten Ideen über das Wesen und die Stellung des Menschen. Es gibt leider schon weite Kreise, die in den Ideen des radicalen Darwinismus befangen ihren größten Ruhm darin finden, sich als weiter entwickelte Säugethiere zu betrachten. Sind aber die wesentlichen Grenzen zwischen Menschen und Thieren beseitigt, so sieht man keinen Grund, warum man dem Menschen viel mehr Rücksicht schenken sollte als dem vernunftlosen Thiere [2].

---

[1] Aus dem Gutachten der medicinischen Facultät in Zürich vom 10. Nov. 1876.

[2] Als Curiosum und zugleich als ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit sei hier die Thatsache erwähnt, daß vor einigen Jahren ein Verein „gebildeter“ Berliner Damen an alle Zeitungen einen „Aufruf zur Gründung eines Hospitals für arme Thiere“ richtete, weil auch diese „sprachlosen“ Geschöpfe „zur großen Kette socialer Verbrüderung gehören, und zwar als keine der unwichtigsten Glieder“. Also ein Spital für alte Miezen und abgelebte Schoßhündchen in denselben Städten, in denen Tausende von Menschen im größten Elende leben!

Anhang.

Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker.

Die richtige Methode der Moralphilosophie nimmt, wie anderwärts (7) dargethan wurde, ihren Ausgangspunkt von der unläugbaren Thatsache, daß die uns umgebenden Menschen alle eine Summe von sittlichen Grundsätzen mit verpflichtendem Charakter anerkennen. Die Moralphilosophie hat diese Thatsache im Lichte der sicheren Vernunftgrundsätze allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen.

Bei dieser grundlegenden Bedeutung der genannten Thatsache darf es uns nicht wundern, daß gerade sie vor allem der Gegenstand der heftigsten Controverse in unseren Tagen geworden ist. Natürlich. An dieser Thatsache müssen sich die Geister scheiden. Wer die ganze sittliche Ordnung nur für eine Erfindung und Einrichtung der Menschen hält, der kann nicht zugeben, daß es eine allgemeingiltige, unwandelbare sittliche Ordnung gebe, die wir immer und überall wiederfinden. Man läugnet also das Vorhandensein unwandelbarer sittlicher Grundsätze, man läugnet auch, daß die Menschen von jeher sittliche Grundsätze anerkannt haben. Wie sich der Mensch erst allmählich aus dem Thiere emporgearbeitet haben soll, so muß er folgerichtig auch — ein Dogma hängt mit dem andern nothwendig zusammen — erst allmählich sich zu sittlichen Grundsätzen emporgerungen haben. Diese Grundsätze ändern sich ferner mit Zeiten und Orten. Denn wie sollten auf dem Entwicklungswege alle Völker zu denselben sittlichen Grundsätzen gekommen sein?

Wer die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Völkerkunde und der ältesten Geschichte mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle Untersuchungen in dieser „gebundenen Marschroute" sich bewegen. Was mit den Ansichten darwinistischer Entwicklung des Menschen nicht übereinstimmt, darf nicht Thatsache sein oder wird so zurecht gelegt, daß es mit den vorgefaßten Ansichten dieser „unbefangenen" Wissenschaft stimmt.

Diesem Moralpositivismus oder genauer Moralskepticismus gegenüber werden wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis erbringen, daß gewisse allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen sind, weil sie uns immer und überall begegnen.

Wir sagen: allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze. Denn etwas anderes sind diese allgemeinen Grundsätze in ihrer unbestimmten

Fassung und etwas anderes die concreten Schlußfolgerungen, zu denen man aus ihnen gelangt. Diesen wichtigen Unterschied übersehen viele unserer Gegner, die auf die thatsächlich herrschende Meinungsverschiedenheit in manchen sittlichen Fragen hinweisen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß es keine allgemeingiltigen und unabänderlichen sittlichen Anschauungen gebe. Alle Menschen bilden sich, wie wir früher gesagt haben (338), gewissermaßen unwillkürlich bestimmte allgemeine sittliche Grundsätze. Aus diesen allgemeinen Grundsätzen die Schlußfolgerungen zu ziehen, dieselben auf die concreten Verhältnisse anzuwenden und danach das Leben im einzelnen zu regeln, ist die eigene Aufgabe der Menschen, in der sie sich auch durch gegenseitige Belehrung nachhelfen sollen. Hier kann mit oder ohne Schuld der Menschen eine große Verschiedenheit sich geltend machen, obwohl die obersten sittlichen Grundsätze dieselben sind.

Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, hier in einem Anhang eine erschöpfende Darstellung aller sittlichen Anschauungen aller Völker zu geben. Dazu wäre ein umfangreiches Werk nothwendig, zu dem übrigens noch nicht alle nöthigen Vorarbeiten vorliegen. Wir werden nur so viele Völker aller Zeiten und Länder aufführen, daß wir zu dem Schluß berechtigt sind, die uns hier begegnenden sittlichen Anschauungen seien ein unveräußerliches Erbtheil der vernünftigen Menschennatur. Außerdem werden wir bloß folgende Punkte nachweisen, die zu unserem Zweck ausreichen:

a) Alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster. Sie halten dafür, daß man das Gute thun, das Böse lassen müsse, sie loben und ehren die Guten, tadeln und verachten die Bösen. Die Tugend gilt als begehrenswerth, das Laster als verabscheuungswürdig. Alle Völker haben den Begriff der Schuld, Strafe, Belohnung, der Sühne, der Reue und Buße.

b) Alle Völker betrachten die sittlichen Vorschriften als verpflichtende, die der Willkür der Menschen entzogen und unter der Sanction unsichtbarer, überirdischer Mächte stehen, welche das Gute belohnen, weil es ihnen gefällt, und das Böse bestrafen, weil es ihnen mißfällt und sie erzürnt.

c) Bei allen Völkern finden wir wenigstens der Hauptsache nach den Dekalog wieder, wenn die Gebote desselben ganz allgemein und ohne Anwendung auf bestimmte, concrete Verhältnisse ins Auge gefaßt werden: die Pflicht der Gottesverehrung, der gegenseitigen Liebe zwischen Eltern und Kindern, das Verbot, zu morden, zu stehlen, die Ehe zu brechen, zu lügen, zu verleumden und zu betrügen, sind allen Völkern bekannt.

Stehen diese drei Punkte fest, so ist bewiesen, daß alle Völker ohne Ausnahme eine sittliche Ordnung, eine Summe sittlicher Vorschriften und Gesetze anerkennen, die einen höhern Charakter beanspruchen als andere Menschensatzungen, sittliche Vorschriften, welche die Grundlage und Voraussetzung der menschlichen Gesetze bilden, die unbedingt verpflichten und für deren Beobachtung wir höheren Mächten verantwortlich sind.

Wir theilen die Völker der Erde in Cultur- und Naturvölker. Unter Naturvölkern verstehen wir nicht Völker, welche jeder Cultur und Gesittung bar sind, also im Sinne der Entwicklungslehre im reinen Naturzustand

leben. Solche Völker gibt es nicht. Wir verstehen darunter vielmehr die culturarmen Völker, bei denen die schöneren und edleren Fertigkeiten, Künste und Wissenschaften entweder gar nicht oder nur höchst dürftig entwickelt sind. Der Unterschied zwischen Cultur- und Naturvölkern ist also nur ein Unterschied dem Grade, nicht dem Wesen nach[1]. Da wir die sittlichen Anschauungen der Israeliten und der christlichen Völker wohl als bekannt voraussetzen dürfen, so nehmen wir auf sie in unserer Darstellung keine Rücksicht.

Erstes Kapitel.

Die Culturvölker.

§ 1.

Die Sittenlehre der alten Aegypter.

Schon Herodot rühmt die Aegypter als „überaus gottesfürchtig, mehr als irgendwelche andere Menschen“[2]. Mit den religiösen Anschauungen gehen die sittlichen gewöhnlich Hand in Hand. Unter den Sittenlehren der alten Culturvölker ist mit einziger Ausnahme des israelitischen Volkes wohl keine reiner und edler als die der alten Aegypter. Unter den anerkannten Aegyptologen herrscht darüber unseres Wissens nur eine Stimme[3]. So sagt z. B. Le Page Renouf von der Sammlung von Unterweisungen des Ptahhotep, des „ältesten Buches der Welt“, daß sie den Sprüchen Salomons sehr ähnlich seien. „Sie ermahnen zum Studium der Weisheit, zur Pflichterfüllung gegen Eltern und Vorgesetzte und zur Achtung des Eigenthums. Sie schärfen die Vorzüge der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und Genügsamkeit ein, ermahnen zur Freigebigkeit, Demuth, Keuschheit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und legen die Schlechtigkeit und Thorheit des Ungehorsams, der Streitsucht, der Anmaßung, Faulheit, Unmäßigkeit, Unkeuschheit und anderer Laster dar.“[4]

Ein anderer Aegyptologe sagt, vielleicht nicht ohne Uebertreibung, über die Sittenlehre der alten Aegypter: „Keine der christlichen Tugenden wird in diesem Sittengesetze vergessen. Frömmigkeit, Milde, Nächstenliebe, Selbstbeherrschung in Wort und That, Ehrerbietung gegen Vorgesetzte, Achtung vor dem Gut des Nächsten bis auf die unbedeutendsten Dinge, alles das wird in ihm in erhabener Sprache erwähnt.“[5]

---

[1] Devas (Studien über das Familienleben. Paderborn 1887. S. 105) gibt folgende Merkmale an, an denen man die Culturvölker oder civilisirten Völker von den uncivilisirten unterscheiden kann: 1. Städte, 2. eine obere Klasse, 3. eine organisirte Regierung, 4. ein gewisses Maß von Geschicklichkeit in den industriellen Künsten, 5. die decorativen Künste, 6. Wissenschaft und Geschichte und 7. eine geschriebene Literatur.

[2] Hist. II, 37.

[3] Vgl. Kayser, Aegypten einst und jetzt. 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1889. S. 44. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient (1869) p. 506.

[4] Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Aegypter. Leipzig 1882. S. 71.

[5] Chabas bei Le Page Renouf a. a. O. S. 67. Vgl. Brugsch, Geschichte Aegyptens S. 25.

Diese Behauptungen lassen sich leicht durch viele Texte erhärten. So beschreibt z. B. eine Inschrift einen Verstorbenen: „Ich war gerecht und aufrichtig ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen, stets bereit, seinen Willen zu erkennen. Ich bin in die Stadt derer gekommen, die in der Ewigkeit wohnen, ich that Gutes auf Erden, ich beging kein Uebel, kein Verbrechen; ich billigte nichts Niedriges und Böses, meine Freude war es, die Wahrheit zu reden . . . Ich bin ein Sahu, mit Freude am Rechtthun, meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit. Ich habe nie jemand niedern Standes unterdrückt, denen, welche die Götter ehrten, habe ich kein Leid zugefügt. Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe ihnen zurückgegeben. Nie habe ich sie (diese Güte) durch meine Handlungsweise gegen Vater oder Mutter von meiner frühesten Jugend an verletzt. Obwohl ich einer der Hochgestellten war, handelte ich doch stets, als ob ich einer der Niederen gewesen wäre. Ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Mein Mund war stets offen, um Wahrheit zu sprechen, nie, um Streit zu erheben. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward.“ [1]

Besonders häufig werden die Werke der Barmherzigkeit gerühmt. „Indem ich“, sagt eine Inschrift, „das Rechte that und das Böse haßte, war ich für den Hungrigen Brod, für den Dürstenden Wasser, für den Nackten Kleidung, für den, der in Noth war, eine Zuflucht, und das, was ich ihm that, das hat mir der große Gott vergolten.“

Wie lebhaft man von dem Zusammenhang des sittlichen Lebens mit dem ewigen glücklichen Leben im Jenseits und der einst abzulegenden Rechenschaft überzeugt war, zeigen folgende Worte, die ein Harfner in einem Liede ausspricht: „Sei eingedenk des Tages, an dem du die Reise nach dem Lande, in das man geht, von dem man aber nicht zurückkehrt, antreten wirst. Dann wird es dir frommen, ein gutes Leben gehabt zu haben; sei deshalb gerecht und hasse das Unrecht, denn der, der die Tugend liebt, wird triumphiren.“ [2]

Nichts gewährt aber einen tiefern Einblick in die sittlichen Anschauungen der alten Völker im Nilthale als das 125. Kapitel des berühmten „Todtenbuches“, das wohl das älteste bekannte Gesetzbuch mit sittlichen Vorschriften für das öffentliche und Privatleben sein dürfte. Dem Todtenbuche zufolge konnte niemand zu den seligen Wohnungen der Todten eingehen, der nicht vor Osiris im Gericht bestanden hatte. Der Verstorbene mußte vor die Göttin Maāt [3] hintreten, welche in der einen Hand das Scepter hielt und in der andern das Symbol des Lebens. Das Herz wird vor dem als Todtenrichter auf dem Throne sitzenden Osiris gewogen: auf der einen Schale liegt das Herz und auf der andern das Bildniß der Maāt. Horus beobachtet die Zunge der Wage, und Tehuti, der Gott der Schrift, zeichnet das Resultat auf. Ueber der

[1] Le Page Renouf a. a. O. S. 69. [2] A. a. O. S. 66. Vgl. auch Kayser, Aegypten einst und jetzt. Freiburg 1889. S. 44.

[3] „Maāt ist Gesetz, nicht im gerichtlichen Sinne einer Verordnung . . ., sondern im Sinne jener unfehlbaren Ordnung, die das Weltall, mag man es nun vom physischen oder auch vom moralischen Standpunkt betrachten, regiert. Dies ist sicher eine große und edle Vorstellung.“ Le Page Renouf a. a. O. S. 114. Dem Maāt entspricht das altindische Rita; s. Stimmen aus Maria-Laach XXIII, 17.

[illegible] sind in einer Reihe 42 Gottheiten, welche ebenso viele Arten von Sünden bestrafen haben. Das Verhör des Todten bezieht sich hauptsächlich auf die Sünden und die entgegengesetzten Tugenden. Aus dem Bekenntnisse heben wir folgende Stellen hervor: „Trug und Unrecht gegen die Menschen sind mir [illegible]. Ich that nie Unrecht an Stelle des Rechtes. Ich bin mir keines Unrechtes bewußt, ich thue nichts Böses. Ich nöthige den Arbeiter nicht, mehr als sein Tagewerk zu vollbringen, verleumde keinen Knecht bei seinem Herrn, begehe nicht Mord noch Meuchelmord. Ich bin nicht schuldig des Truges und fälsche nicht die Maße in den Tempeln und die Gewichte auf den Schalen der Wage noch sonst etwas, damit sie einen unrichtigen Ausschlag gebe. Ich entziehe nicht die Milch dem Munde des Säuglings ꝛc." „Außer dem Verbrechen der Gewaltthätigkeit und des Diebstahls werden verschiedene Versündigungen gegen die Keuschheit erwähnt, und nicht nur Verleumdung und Lüge, sondern auch Prahlen und eitles Geschwätz verdammt. Wer seinen König, seinen Vater oder seinen Gott lästert, wer Bösem sein Ohr leiht und taub bleibt gegen die Worte der Wahrheit und Gerechtigkeit, wer Leid zufügt seinem Nächsten oder die Götter geringschätzt in seinem Herzen, der kann nicht eingehen in die Wohnungen der seligen Todten." [1]

Bei allen Tugenden begnügte man sich nicht mit dem bloßen Schein, sondern verlangte die rechte innere Gesinnung [2]. Wer die Prüfung vor Osiris bestand, ging ein in die Seligkeit des Osiris, wo ein Leben voller Wonne seiner wartete. Die verurtheilten Seelen der Bösen aber wurden auf die Erde zurückgejagt, um in einem Thierleib ein niedriges Dasein zu beginnen, oder in die Qualen der Hölle versetzt oder in die Luft getrieben, um dort gepeinigt zu werden, bis ihnen eine neue Probezeit auf Erden bewilligt wird [3].

§ 2.

Die Assyrier und Babylonier.

Vom Nilthal wenden wir uns zu den großen Culturvölkern am Euphrat und Tigris: den Assyriern und Babyloniern. Beide Völker sind in Bezug auf Geschichte und Cultur so innig miteinander verbunden, daß man sie nahezu als ein Volk betrachten kann.

Das sittliche Leben scheint zwar in Assur und Babylon recht tief gestanden zu haben; nichtsdestoweniger lassen die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Keilinschriften keinen Zweifel daran übrig, daß die beiden Völker in Bezug auf die sittlichen Grundsätze den übrigen Culturvölkern nahe verwandt sind. Daß der Verkehr der Mesopotamier mit den überweltlichen Mächten ein sehr reger war, beweisen die zahlreichen Loblieder auf die Götter und ebenso die Bitt-, Buß- und Dankgebete, in denen sich ein tiefes Schuldbewußtsein, ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Abhängigkeit von den Göttern kundgibt. Manche

[1] Le Page Renouf a. a. O. S. 184.
[2] Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. (1887) I, 305.
[3] S. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg 1878. S. 12—13.

ihrer Hymnen und Gebete sind so innig und fromm, daß sie an die Ps
erinnern [1].

Den meisten Aufschluß über die sittlichen Begriffe der beiden Reiche
uns der Schluß eines Gesetzbuches. Danach wurde von den Richtern
ein neuer Eid gefordert, um sie zu gesetzmäßigem Handeln zu verpflich
Sie hatten, soweit das Gesetzbuch erkennen läßt, besonders Verbrechen
halb des Familienlebens zu ahnden. Wer seinen Vater verläugnete,
ein Versprechen geben und eine Summe Silbers bezahlen; wer aber
Mutter verläugnete, wurde verbannt. Wegen Mißhandlung eines S
wurde der Vater ins Gefängniß geworfen, die Mutter im eigenen H
detinirt. Zur Strafe für Ehebruch ward das Weib in den Fluß gew
der Mann mit einer kleinen Geldsumme abgebüßt. „Welcher Herr", sagt
anderes Gesetz, „seine Sklaven tödtet, sie in Stücke schneidet, ihre Kinder
letzt, sie austreibt oder verstümmelt, dessen Hand soll jeden Tag ein h
Maß Korn (zur Vergeltung) ausmessen." Die bei einem Rechtsfall ergang
Entscheidungen wurden für die Folge als Gesetzesbestimmungen angesehen
mußten darum von den Rechtskundigen auswendig gelernt werden [2].

Auf einem Thontäfelchen, das eine Art Sittenspiegel enthält, lautet
Schluß: „Wenn der König nicht dem Gesetze gemäß Recht übt, so geht
Volk zu Grunde und das Land wird entvölkert. Wenn er nicht nach
Gesetze des Landes Recht handhabt, so ändert der Gott Ea, der König
Verhängnisse, sein Geschick und ersetzt ihn durch einen andern . . . Wenn er
nach dem Gesetzbuch das Recht handhabt, so sieht er sein Land in Gehorsam.
Wenn er gemäß der Schrift des Gottes Ea Recht übt, so verleihen die großen
Götter ihm dauernde Regierung und den Ruhm der Gerechtigkeit. Wenn er
einen Bürger der Stadt Sippara schlagen läßt und als Sklaven verschenkt,
so wird der Sonnengott, der Himmel und Erde richtet, einen andern Richter
in seinem Lande bestellen und einen gerechten Fürsten und einen gerechten
Richter statt des ungerechten berufen. Wenn die Bürger der Stadt Nipur
sich ihm zu Gerichte stellen und er Geschenke annimmt und sie schlagen läßt,
so führt der Gott Bel, der Herr der Welt, einen fremden Feind gegen ihn."
Dann folgen noch weitere Drohungen für den Fall, daß etwa die Bürger
von Babylon Silber bringen und Bestechung üben und der Richter ihnen willfährig ist, oder daß die Bürger ihre Kinder den Schlachtrossen vorwerfen und
von ihnen zerreißen lassen, oder daß Heere und Feldherr, des Königs rechte
Hand, ihre Dienstpflicht treulos verlassen. „Fürst oder Priester oder Feldherr, wer immer zu Sippara, Nipur und Babylon als Tempelhüter bestellt
ist, soll die Ehrfurcht vor den Tempeln der großen Götter verbreiten. Sind
die großen Götter erzürnt und verlassen die Gottheiten ihre Heiligthümer, so
soll er nicht in ihre Schreine eindringen." [3] In einem kurzen Spruche heißt
es: „Wer nicht fürchtet seinen Gott, wird dem Rohre gleich abgeschnitten."

---

[1] Tiele, Compendium der Religionsgeschichte (1880) S. 87.

[2] Kaulen, Assyrien und Babylonien. 3. Aufl. Freiburg 1885. S. 240.

[3] Kaulen a. a. O. S. 169. Interessante Aufschlüsse über das Rechtsleben der Babylonier gibt J. Kohler in seinem „Jurist. Excurs", den er in den „Babylonische Verträge" von F. E. Peiser, S. XXXII ff. veröffentlichte.

wird also der König als der oberste Schirmherr von Gesetz und :gestellt, zugleich wird aber das Recht als etwas über der Will- ; Königs Stehendes aufgefaßt, über dessen Beobachtung die achen und auch die Könige zur Rechenschaft ziehen.

sehr man die Götter als die obersten Schützer von Recht und Ge- ansah, geht auch aus dem Umstande hervor, daß die Rechtsent- n, deren eine große Anzahl uns erhalten sind, im Tempel abgegeben Kaulen theilt folgende interessante Rechtsentscheidung aus der Re- eit Hammurabi's (16. Jahrh. v. Chr.) mit, die uns auch einen Ein- ı läßt in die Eigenthumsbegriffe der alten Mesopotamier: „Zininana asin hatten einen Rechtsstreit, zu dessen Schlichtung sie einen Richter und in den Tempel des Samas eintraten. Im Tempel des Samas as Urtheil: ‚Der Sklave Lussamar-Samas und die Sklavin Lislima ribasin; der Sklave Ipsinan und die Sklavin Ilamanna-Lamazi ininana.' Im Tempel des Samas und im Tempel des Sin ward :dnung ausgerufen: ‚Bruder und Bruder sollen sich lieben; Bruder der sollen sich nicht entzweien, sollen nicht streiten; in Bezug auf ıögen soll Bruder gegen Bruder großherzig sein, nicht alles soll einer ollen.'" Dann folgen die Anrufung der Götter, der Schwur der en, sich dem Entscheide zu fügen, und endlich die Namen der Zeugen Richters [1].

; die Assyrier und Babylonier an ein ewiges Leben, an die Beloh- Guten und die Bestrafung der Bösen im Jenseits glaubten, unter- em Zweifel mehr. So heißt es in einem Gebet für den König:

Und nach dem Leben dieser Zeit
Möge bei den Festen der Silberhöhen,
Des himmlischen Hofes,
Im Lande der Seligen
Und in dem Lichte
Der [glücklichen Gefilde]
Er ein Leben führen,
Ewig, heilig
Vor dem Antlitz
Aller der Götter,
Die Assyrien bewohnen.

nder klar ist der Glaube an das unsterbliche Leben der Guten im in folgendem Gebet für einen Sterbenden ausgesprochen:

Die Seele des Mannes, der ruhmvoll verscheidet,
Wird strahlend erscheinen wie Goldes Glanz.
Diesem Manne
Gebe die Sonne [neues] Leben!
Und Merodach, des Himmels Erstgeborener,
Verleih' ihm eine selige Wohnung!

ı meisten Aufschluß über den Glauben der Assyrier und Babylonier wigen Lohn der Guten und die ewige Strafe der Bösen gibt uns das berühmten Assyriologen George Smith entdeckte Epos „Izdubar"

---

[1] aulen a. a. O. S. 170.

(Nimrod?). Izdubar, der Held des Epos, befreit die Göttin Istar, Königin von Sumir, von ihren Feinden; diese bietet ihm dafür ihre Hand an, wird aber von Izdubar trotzig zurückgewiesen. Empört über diese Weigerung steigt Istar hinauf in den Himmel und bittet ihren Vater Anu um Hilfe gegen Izdubar. Aber ihre Pläne gehen fehl, und sie beschließt nun, in die Hölle hinabzusteigen, um deren Mächte gegen Izdubar anzurufen.

Nach dem Hades, dem dunkeln Lande, wende ich mich,
Breite aus, wie ein Vogel, meine Flügel.
Ich steige hinab zum Hause der Finsterniß,
Zur Wohnung des Gottes Irkalla,
Zu dem Hause, das einen Eingang hat ohne Ausgang,
Nach der Straße, auf der niemand kann umwenden,
Der Heimat von Finsterniß und Hunger,
Wo Staub die Nahrung ist, die Speise Koth,
Licht nimmer geschaut wird, im Dunkel alles weilt 2c.

Von Ninkigal, der Beherrscherin der Unterwelt, wird sie mit Drohungen empfangen:

Leuchtet auf, ihr verzehrenden Flammen, leuchte auf, feurige Lohe,
Ihr Theil soll sein bei dem der Gatten, die ihre Frauen verlassen,
Ihr Theil bei dem der Frauen, die von ihres Gatten Seite sich schieden,
Ihr Theil bei dem der Jugend, die ehrlos gelebt.

Istar wird ihres Schmuckes beraubt und mit Krankheiten geschlagen. Doch während ihrer Abwesenheit ist die Welt ohne Liebe, und die gesellschaftliche Ordnung ist aufgehoben. Deshalb schicken die Götter des Himmels einen Boten und erwirken die Befreiung Istars, die mit dem Wasser des Lebens übergossen und entlassen wird.

Noch erwähnt sei die im Epos vorkommende Beschreibung der Sintflut, die dem biblischen Berichte in vielen Stücken auffallend ähnlich ist, wie sich denn überhaupt in der chaldäischen Literatur viele Anklänge an die Berichte der Heiligen Schrift finden; so namentlich an den Fall der Engel, die wegen ihres Aufruhrs verstoßen wurden[1]. Endlich sei noch der Trauer Izdubars um seinen Freund Heabani erwähnt, der in der Unterwelt weilt. Er fleht um dessen Versetzung ins Reich der Seligen. Die Götter lassen sich erweichen, und Heabani's Geist erhebt sich gleich einem Gefangenen von der Erde. „Bringe mich zurück", fleht der Geist, „von dem Hades, dem Lande, das ich verkoste, von dem Todtenreiche, vom Hause, aus dem man nicht wiederkehrt . . . zu dem Orte der Seligen, wohin ich nun eingehen will, wo die mit Diademen geschmückt thronen, welche vor alters die Erde beherrscht haben . . . zu dem Orte, wo aus nie versiegenden Poren Wasser in Fülle hervorquillt."[2]

§ 3.

Die Perser.

Das heilige Religionsbuch der Perser ist die Avesta, als deren Verfasser Zoroaster (Zarathustra), der Religionsstifter der Iranier, gilt. Nach

---

[1] Kaulen a. a. O. S. 164. [2] Stimmen aus Maria-Laach X, 395 ff.

der Avesta ist das irdische Leben ein Kampf gegen das Böse. Jeder gute Mensch kämpft mit Ahuramazda (Ormuzd) gegen das Böse, gegen Akem-Mano (Ahriman), den bösen Geist. Schon in dieser Welt erhält Gutes und Böses zum Theil seinen Lohn, aber erst im Jenseits folgt die vollkommene Ausgleichung. Nach der Trennung vom Leibe muß die Seele drei Tage und drei Nächte noch auf Erden weilen, „Heil für sich erbittend". Nach Ablauf dieser Zeit erhebt sich von Süden ein wohlriechender Wind, und von ihm getragen kommen der Seele des Gerechten ihre guten Werke entgegen in Gestalt einer lichten und reizenden Jungfrau. An diese richtet die Seele die Frage: „Was für eine Jungfrau bist du, die schönste, die ich je geschaut?" Und die Antwort lautet: „Ich bin, o Jüngling, dein gutes Denken, Sprechen und Handeln; ich bin das Gesetz, das du in deinem Körper befolgt. Durch die Werke, die du gethan, bin ich so groß, so schön, so duftend, so siegreich, so leidlos." — Ebenso erscheint der Seele des schlechten Mannes ein böses Wesen, um ihm seine Sünden vorzuhalten[1].

Die Scheidung zwischen Guten und Bösen findet bei der Brücke Chiuvat statt, über welche die guten Seelen von Genien ins Paradies geführt, während die bösen von den Dävas in die Hölle hinabgestürzt werden. Doch damit ist der volle Kampf zwischen gut und bös noch nicht beendet. Dreitausend Jahre nach dem Auftreten Zoroasters findet der große Kampf und die Auferstehung der Todten statt. Ahriman wird für immer besiegt. Die Guten ziehen kämpfend in den Himmel, die Gottlosen werden mit Schmach in die Hölle gestürzt. Doch werden schließlich auch die letzteren durch Feuer gereinigt und in den Himmel eingelassen[2].

Was die einzelnen Pflichten angeht, nennt die Avesta als todeswürdige Verbrechen unter anderen den Mord eines reinen Mannes, Ehebruch, Knabenliebe, Straßenräuberei und Selbstmord[3]. Sonstige Verbrechen waren: Unzucht, Onanie, Zorn, Neid, Diebstahl, Raub, Betrug, Hochmuth, Lästerung Verstorbener, Unzufriedenheit mit den Anordnungen Gottes[4]. Als eines der schrecklichsten Verbrechen gilt der Meineid.

Unter den positiven Pflichten steht obenan die Pflicht der Wahrhaftigkeit[5] und der Treue in Einhaltung eingegangener Verträge; ferner die Pflicht der Gottesverehrung. Dem Parsi sind unzählige Reinigungen und Gebete zu den überirdischen Wesen, besonders zu Ormuzd, vorgeschrieben, welch letzterer als der Allherrscher und Allwissende gilt, „der da immer war, ist und immer sein wird", als der Schöpfer, Erhalter und Beaufsichtiger[6]. Durch wahre, werkthätige Reue und reuiges Bekenntniß konnte man Verzeihung seiner Sünden erlangen. Eigentlich soll abends niemand einschlafen, ohne die große Reueformel („Patet") hergesagt zu haben. Wir theilen einige Stellen daraus mit.

---

[1] So im letzten Theil der Avesta, genannt Khorda-Avesta, bei Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen (1852—1863) III, 187 ff. S. ebenda Einleitung S. LXXIV.

[2] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff (Alterthum). Freiburg 1885. S. 29.

[3] Spiegel a. a. O. II, LX.

[4] Ebend. III, 224 ff.

[5] Ebend. II, LV. Schon Herodot sagt: „Für das Schändlichste gilt den Persern die Lüge" (I, 138).

[6] Spiegel a. a. O. III, 19.

„Ich preise die guten Gedanken, Worte und Werke mit Gedanken, Worten und Werken. Ich verfluche die schlechten Gedanken, Worte und Handlungen... Alle Arten von Sünde, alles schlechte Denken, alles schlechte Sprechen, alles schlechte Handeln, alle Margerzâns, namentlich alles böse Zurückbleiben (von Schuld, wenn sie nicht völlig gesühnt ist) . . ., wodurch die Menschen zu Sündern werden und in die Hölle kommen können — wenn ich dadurch Sünder geworden bin, auf welche Art ich auch gesündigt habe, gegen wen ich auch gesündigt habe, wie immer ich gesündigt habe, so bereue ich es mit Gedanken, Worten und Werken; verzeihe!" Dann folgt ein langes Register von Sünden durch Unterlassung der religiösen Vorschriften, durch Berührung von unreinen Dingen u. dgl. „Betrug, Mißachtung, Götzenverehrung, Lüge bereue ich. Ich bereue Päderastie, Umgang mit menstruirenden Frauen, Hurerei, widernatürlichen Umgang mit Thieren. Hochmuth, Verachtung, Spott, Rachsucht und Begierde bereue ich. Alles, was ich hätte denken sollen und nicht gedacht habe, was ich hätte sprechen sollen und nicht gesprochen habe, was ich hätte thun sollen und nicht gethan habe, verzeihe, ich bereue es mit Patet" . . .

„Ich glaube an das Dasein, die Reinheit und die Unzweifelhaftigkeit des guten mazdayaçnischen Glaubens und an den Schöpfer Ormazd und die Amschaspands, die Forderung der Rechenschaft und an die Auferstehung und den neuen Leib."[1]

In einem andern Patet bereut der Parsi „Diebstahl, Lüge, falsches Zeugniß, gewaltsames Richten, Unverschämtheit, Stolz, Undankbarkeit, Unersättlichkeit, Selbstüberhebung, Ungehorsam gegen das Gesetz, Streitsucht, Hartherzigkeit, Zornmüthigkeit, Rachsucht, Neid, übermäßige Trauer, Billigung der Sünde, Mißbilligung einer guten That, Freundschaft mit Sündern, Feindschaft mit den Guten, Eigensinn, Zauberei, Ehebruch, Unzucht" ꝛc.[2]

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß neben diesen vernünftigen sittlichen Vorschriften die Avesta unsäglich viel Albernes und Abergläubisches enthält.

Wir lassen noch eine Stelle aus Xenophons Cyropädie (I, 2) folgen, die uns einen interessanten Einblick in die sittlichen Zustände Persiens zur Zeit des Darius gewährt: „Die Knaben wurden öffentlich und gemeinsam erzogen. Ihre Hauptbeschäftigung war die Erlernung der Gerechtigkeit, die ihnen als Zweck des Schulbesuches gilt, wie bei uns das Lesen und Schreiben. Ihre Vorsteher sprechen ihnen den größten Theil des Tages Recht. Denn auch unter Knaben wie unter Männern kommen Beschuldigungen wegen Diebstahls, Raub, Gewaltthätigkeit, Betrug, Schmähung u. s. w. vor, wie zu erwarten ist. Wer in einem dieser Punkte als schuldig erfunden wird, den strafen sie. Sie bestrafen aber auch die, deren Klagen als unbegründet erscheinen. Ihre Gerichtsbarkeit dehnen sie auch auf ein Verbrechen aus, das zwar den bittersten Haß unter Menschen erzeugt, aber am wenigsten vor Gericht gezogen wird, ich meine den Undank. Von wem nur bekannt wird, daß er im Stande war, Dank zu erstatten, es aber unterlassen hat, der wird nachdrücklich gestraft. Sie gehen hierbei von der Meinung aus, daß der Undankbare auch die Pflichten gegen Götter, Eltern, Vaterland und Freunde vernachlässige. Auch ist wohl im Gefolge der Undankbarkeit stets die Schamlosigkeit: und diese ist die gefährlichste Führerin zu allem Schändlichen. Sie lehren die Knaben auch ein geordnetes, besonnenes Benehmen, und dazu trägt das Beispiel der Aelteren, die sie den ganzen Tag über in Ordnung sehen, viel bei. Auch zum Gehorsam gegen die Obrigkeit . . ., zur Mäßigkeit im Essen und Trinken werden sie angehalten" ꝛc.

---

[1] Spiegel a. a. O. III, 215—218.

[2] Ebend. III, 224.

§ 4.

Die Inder.

Obwohl die älteste Geschichte Indiens vielfach noch in tiefes Dunkel ge- llt ist, so scheint doch durch die bisherigen Forschungen über den Rigveda, heilige Schrift der Inder, die an Alter die Bibel vielleicht noch übertrifft, viel festgestellt zu sein: auf der ältesten Entwicklungsstufe der vedischen ligion erscheint Varuna als der eine Gott der Inder, der Schöpfer Himmels d der Erde, der Gesetzgeber über alles Geschaffene und der rgelter von gut und bös hier auf Erden und im Jenseits. m Naturleben ist er der Urheber der ewigen Gesetze, nach welchen die Welt t und welche kein Gott und kein Sterblicher anzutasten wagt . . . Die wunderung der nie wankenden, unverletzlichen Ordnung im Leben der Natur e des Geistes hat die alten Frommen zur Verherrlichung des Gottes geführt, sen Weisheit sie diese Gesetze zuschreiben, und sie können nicht satt werden, se Unantastbarkeit, Ewigkeit und innere Wahrheit seiner Satzungen, die un- chütterlich sind, als wären sie auf einem Gebirge gegründet, zu preisen." [1]

Varuna ist allgegenwärtig, allwissend, allweise, er ist heilig und gerecht, ohnt das Gute, bestraft das Böse und verzeiht dem Reuigen die Sünde. Wie eine Kette löse von mir die Sünde. . . . Hinweg von mir, Varuna, schaffe Furcht, nimm mich gnädig auf, o Heiliger, König. . . . Anbetung wollen r dir aussprechen, wie ehemals, so jetzt, o gewaltig Geborener, und künftig; f dich sind wie auf einen Berg gestellt deine unerschütterlichen Gesetze, o Un- hörbarer. Die Verschuldungen, die ich mir zugezogen, sende weithin; nicht ge ich büßen, was ein anderer gethan hat." [2]

In einem andern Loblied auf Varuna, den Allherrscher, der alles ordnet d leitet, heißt es: „Was dem Verschwägerten wir, dem Befreundeten, o Va- na, oder jemals dem Bruder oder dem, der fortwährend Hausgenosse, oder n Fremden an Bösem gethan, das löse; was wir Spieler beim Spiele hlechtes gethan haben, sei es erhärtet, oder daß wir es nicht wissen, all das e lockere (Bande) löse, o Gott, so mögen wir dir, Varuna, lieb sein." [3]

Und wiederum: „Ich frage um diese meine Sünde, o Varuna, bei denen, sehen, an; die Kundigen geh' ich an zu fragen; ein und dasselbe sagten r auch die Weisen: Dieser Varuna ist dir gram. Was war denn das Ver- hen, o Varuna, daß den vorzüglichen, befreundeten Sänger du tödten willst? prich es mir aus, Unbethörbarer, Göttlicher; sündelos, stark möchte ich zu r mit Anbetung kommen. Laß uns nach, was unsere Väter Untreues gethan d was wir selber in eigener Person . . . Das ist die eigene Neigung nicht, Varuna, das ist Bethörung, Berauschung, Zorn, der Würfel, die Thorheit; Höherer ist (auch manchmal) bei des Kleinern Fehltritt, aber auch Schlaf rägheit) ist der Schlechtigkeit Urheber. Wie ein Sklave will ich dienen dem chenkenden, sündelos ich, dem zornigen Gott." [4]

---

[1] R. Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VI, 70 ff.
[2] So in einem Hymnus an Varuna VII, 86; bei Ludwig, Der Rigveda I, S. 100.
[3] Ludwig a. a. O. S. 102. [4] Ebend. S. 102.

Ueber die Stellung Varuna's zu den Menschen sagt mit Recht ein Veda-forscher: „Zweierlei ist im Menschen vereint, Physisches und Ethisches, und somit tragen die Gesetze des Allherrschers (Varuna) auch diesen zwiefachen Charakter: er ist Herr über Leben und Tod, Kranksein und Wohlsein; aber er ordnet auch das sittliche Leben der Menschen, und wie deren Gedanken, Worte und Thaten gut oder schlecht sind, so fordern seine Gebote das Gute, verbieten und bestrafen das Böse. . . . Wie Varuna des Tages sich freundlich zu den Menschen wendet, abends aber zürnend über ihre Fehler sie verläßt . . ., so liegt in seiner Lichtnatur seine Freundschaft für alles dem Licht Nachlebende begründet und seine Feindschaft gegen die Werke der Finsterniß; somit bestehen auch die Vorschriften des Aditisohnes in dem Fernhalten von schlechten Gedanken, Worten und Thaten und in dem Gebot vom rechten Wandel auf den Wegen des Lichts. Und stößt er jene aus dem Reiche des Glanzes und straft sie mit schwerer Fessel, mit Tod, Krankheit und Ungemach aller Art, überläßt er sie den bösen Geistern der Finsterniß, so schirmt er die andern, gibt ihnen volles Lebensalter u. s. f." [1]

Der Glaube an die Unsterblichkeit und die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen findet sich im zehnten Theil des Rigveda sehr deutlich ausgesprochen. Zum Belege mögen folgende Stellen dienen. In einem Hymnus heißt es:

„Wo nicht schwindendes Licht, in die Welt, wo Svar hingesetzt, dahin bring mich, Pavamâna, in die unsterbliche, unvergängliche Welt... Wo des Königs Vivisvân Sohn, wo des Himmels Verschluß, wo jene jugendlichen Wasser, dort mache mich unsterblich. Wo nach Wunsch der Wandel ist, auf des dreifachen Himmels dreifachem Gewölbe, wo die lichtreichen Welten, dort mache unsterblich mich . . . Wo die Wünsche, wo die Sehnsucht, wo des Rothstrahlenden Ort, wo Svadha und Befriedigung . . ., wo Entzücken, Freude und Lust, wo Ergötzungen vereint sind, wo des Verlangens Wunsch erfüllt, dort mache unsterblich mich." [2]

Yama, der Stammvater der Menschen, wird im Jenseits König seiner Nachkommen. In dem schön belaubten Baume zusammen mit den Göttern trinkt er [3]. Dort hält er mit den Ahnen Gastmahl und ist mit Varuna vereint.

„Vorwärts, vorwärts geh auf den Pfaden von ehedem, auf denen hinweggegangen unsere Väter vor alters; beide Könige, die an der Svadha sich freuen, wirst du sehen, Yama und Varuna, den Gott. Vereine dich mit den Pitar (Ahnen) und mit Yama, mit dem, was an Gutem du vollbracht, als Gebotenes und als Freiwilliges, am höchsten Himmel, den Tadel zurücklassend kehre in deine Wohnung ein; strahlend vereinige dich mit deinem neuen Leibe. Geht hinweg, geht auseinander, trennt euch hinweg, von hier haben Raum diesem die Pitar gemacht, eine mit Tageshelle, mit Wassern, mit Strahlen verherrlichte Einkehr gibt Yama diesem." [4]

Als König des Todtenreiches besitzt Yama zwei Hunde, die den Eingang zur Wohnung der Seligen bewachen.

---

[1] Hillebrandt, Varuna und Mitra. Breslau 1877. S. 74.
[2] IX, 113 bei Ludwig II, n. 945.
[3] X, 135 bei Ludwig II, n. 1000.
[4] X, 14 bei Ludwig II, n. 940.

„Entlauf den beiden Hunden der Saramâ, den vieräugigen, fleckigen, auf glücklichem Pfade und nahe den Pitar, den eng verwandten, die mit Yama zusammen ihr Gelage halten. Die beiden Hunde, die dein, die Wächter, die vieräugigen Hüter des Pfades, die auf die Menschen achten, vor diesen schütze ihn, o König; Heil und Gesundheit verleih ihm." [1]

Während die Guten in den Lichthimmel des Yama kommen, fallen die Seelen der Bösen in tiefe Finsterniß[2] und werden vom Feuer aufgezehrt[3].

Ihrem Charakter entsprechend berühren die Lieder des Rigveda die einzelnen sittlichen Pflichten des Menschen fast nur im Vorbeigehen und wie zufällig. Wir dürfen deshalb hier nicht eingehende Auseinandersetzungen über die einzelnen sittlichen Pflichten erwarten, wie sie in einem Gesetzbuche vorkommen. Doch läßt sich aus dem wenigen, das uns geboten wird, die völlige Uebereinstimmung der Inder mit den schon erwähnten Völkern entnehmen. Treue, Freigebigkeit und Milde werden hochgepriesen, ebenso der Gehorsam gegen die Satzungen der Götter. Den Freunden der Götter werden Reichthum, Ehre, zahlreiche Nachkommenschaft versprochen. Die Diebe, Räuber, Treulosen und die Lügner werden unter den Gottlosen aufgeführt, ebenso die Männer, die ihren Frauen feind sind, und die Frauen, die ihre Gatten hassen, von schlechtem Wandel, sündhaft, ungesetzlich, untreu sind[4]. Durch reumüthiges Bekenntniß kann der Mensch Verzeihung seiner Sünden und Nachlaß der göttlichen Strafen erlangen.

Eingehender erklärt uns die sittlichen Anschauungen der Inder das „Gesetz Manu's", das eigentliche Gesetzbuch des Brahmanismus. Dasselbe ist viel jünger als der Rigveda und bezeichnet mit seinen vielen ungereimten Fabeln im Vergleich zu den ältesten Theilen des Rigveda einen Niedergang der religiösen Anschauungen; aber immerhin kann es als Zeuge aufgerufen werden für die Uebereinstimmung der Inder mit der gesammten Menschheit in Bezug auf die allgemeinen sittlichen Begriffe. Als böse Menschen, deren Umgang der Brahmane meiden soll, nennt das Gesetz Manu's: die Brahmanen, die gestohlen oder sich großer Verbrechen schuldig gemacht haben, die Asceten, die das Gelübde der Keuschheit verletzt, den Sohn einer Ehebrecherin, den Brandstifter, den Giftmischer, den Heuchler, den Sohn, der ohne Grund Vater und Mutter verläßt oder mit ihnen im Streite lebt, den Verführer junger Mädchen, denjenigen, der seine Pflicht nachlässig verrichtet, und endlich denjenigen, der von den guten Leuten verachtet ist[5].

„Der ungerechte Mensch," heißt es an einer andern Stelle, „der sein Vermögen durch falsche Zeugnisse erworben oder sich beständig an bösem Thun gefällt, kann nicht glücklich werden hienieden. In welcher Noth man auch bei der Uebung der Tugend sich befinden mag, nie darf man seinen Sinn auf Ruchloses richten, denn schnell ändert sich die Lage der Ungerechten und Bösen." [6] „Ein Brahmane soll immer die Wahrheit und Gerechtigkeit, ehrbare Sitten und Reinheit lieben, seine Schüler nach Verdienst strafen, seine Reden, seinen

---

[1] Ludwig a. a. O. II, n. 940. [2] Cf. Muir, Sanscrit texts, 5, 308. 309.
[3] IV, 5 bei Ludwig I, S. 358. [4] Ebend.
[5] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions (éd. Migne). Paris 1858. I, 360. [6] Pauthier l. c. p. 374.

Arm und sein sinnliches Begehren in Ordnung halten. Den Reichthümern und Vergnügen soll er entsagen, wenn sie nicht mit dem Gesetz übereinstimmen.[2] „Wer die Tugend zur Schau trägt, immer gierig ist, wer betrügt, wer die Leute treulos hintergeht, wer grausam ist und jedermann verleumdet, der hat die Gewohnheiten einer Katze."[1]

Oft wird in den Gesetzen Manu's auf die Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben als Grund zur Beobachtung der gegebenen Vorschriften hingewiesen. „Wer die Vorschriften der Lehre und Ueberlieferung beobachtet, erlangt Ehre in dieser Welt und in der andern eine vollkommene Glückseligkeit."[2] Die Verbrecher kommen für zahlreiche Jahresreihen „in den fürchterlichen Ort der Hölle", doch werden sie am Ende der jetzigen Weltperiode zu Wanderungen verurtheilt. Ein der Trunksucht ergebener Brahmane z. B. wird als Insect, Wurm, Heuschrecke u. s. w. wiedergeboren. Durch solche Wanderungen werden die Gottlosen endlich von der Qual befreit.

§ 5.

Die Buddhisten.

Ein volles Viertel der Menschheit bekennt sich zum **Buddhismus**. Doch darf man unter diesem Namen nicht ein einziges, einheitliches Religionssystem verstehen. Der Buddhismus ist vielmehr ein Collectivname für alle Anhänger Buddha's, wie verschieden im übrigen ihre religiösen Ansichten sein mögen. Immerhin macht es diese großartige äußere Erscheinung begreiflich, warum die neuesten Gegner des Christenthums auf die Idee verfallen konnten, den Buddhismus dem Christenthum gegenüberzusetzen — und als vorzüglicher hinzustellen. Namentlich lobpries man die buddhistische Sittenlehre als der christlichen vollkommen ebenbürtig. Das ist nun allerdings in Anbetracht der vielen Albernheiten, die sie enthält, ein vergebliches Bemühen[3].

Aber so viel ist gewiß, und damit allein haben wir es hier zu thun, daß die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze, die nun einmal ein dauerndes Erbe der Menschheit sind, im Buddhismus nicht fehlen.

Buddha, von dem die uns beschäftigende Form des Aberglaubens den Namen hat, bedeutet der Weise oder Erkennende und ist eigentlich nicht ein Eigenname, sondern eine allgemeine Bezeichnung für alle diejenigen, die in den Zustand des **Nirvana**, d. h. der Befreiung von allem Elende des Daseins, gelangt sind. Nach den meisten Buddhisten gibt es unzählige Buddhas und hat deren schon längst vor Beginn des Buddhismus gegeben. Weil aber Siddharta, ein königlicher Prinz von Kapilavastu im Nepalesischen, aus dem Stamme Gotama und aus dem Geschlechte der Shakya (Çakya) (623—543 v. Chr.), zuerst die Menschen den rechten Weg in das Nirvana gelehrt hat, wird er mit Auszeichnung Buddha oder auch Gotama Buddha genannt. Aber auch alle seine Anhänger sollen Buddhas werden oder zur Buddhaschaft (Buddhawürde) gelangen.

---

[1] Pauthier l. c. p. 375. [2] Ibid. p. 383.

[3] Vgl. Chr. Pesch, Stimmen aus Maria-Laach XXXIII, 17 ff.

Die Grundlage und Voraussetzung des buddhistischen Systems ist der Glaube an die Seelenwanderung und das Elend des Daseins in dieser Welt. Schon bevor der Mensch sein gegenwärtiges Leben begann, hat er gelebt und viele Umwandlungen als Mensch oder Thier durchgemacht. Auch nach dem Tode sind dem Menschen ähnliche Umwandlungen durchzumachen. Das ganze Dasein in diesen Umwandlungen ist aber voll Elend, Qual und Jammer, und der Mensch kann nur glücklich werden durch Vernichtung dieses Daseins und Eintreten in das Nirvana.

Das höchste Ziel irdischen Strebens ist also Erlangung des Nirvana oder Befreiung vom Elende des Daseins. Dazu ist aber nothwendig, daß der Mensch sich in die Betrachtung der Wahrheit vertiefe und die Begierde, die Grundwurzel alles Uebels, in sich ertödte. Das Mittel hierzu ist die Ascese oder die Selbstbeherrschung und Losschälung von allem Irdischen.

Die Gebote, in denen Buddha die Pflichten seiner Anhänger zusammenfaßt, sind nichts als eine Anleitung über die Art und Weise, wie der Mensch dem Irdischen entsagen und sich zum Empfang des Nirvana geeignet machen soll.

Es gibt drei Arten von Sünden in Bezug auf den Leib: 1. das Tödten eines lebenden Wesens, wofern es absichtlich und mit Bewußtsein geschieht; 2. Diebstahl; 3. Ehebruch und überhaupt jeder geschlechtliche Umgang mit einer Frauensperson, die unter dem Schutz eines andern steht.

Es gibt ferner vier Arten von Zungensünden: 1. Lüge, 2. Ehrabschneidung, 3. Beschimpfung, 4. unnützes Reden[1].

Weiterhin gibt es drei Arten von Sünden des Geistes (innere Sünden): 1. die Begierde nach fremdem Gut, 2. Böswilligkeit, 3. Unglaube (Skepticismus).

Außerdem sind noch folgende Uebel zu vermeiden: 1. Genuß berauschender Getränke, 2. Spielen, 3. Trägheit, 4. Umgang mit schlechten Menschen, 5. der Besuch von Vergnügungsplätzen zum Tanzen, Singen u. dgl.

Dieses sind die allgemeinen Pflichten der Buddhisten. Außerdem gibt es aber noch besondere Standespflichten: 1. Die Kinder sollen ihre Eltern mit Ehrfurcht behandeln und ihnen beistehen. Die Eltern sollen ihre Kinder anhalten zur Beobachtung der Gebote und zum Rechtthun, ihnen die nöthigen Kenntnisse verschaffen und einen Theil vom Familienvermögen zukommen lassen. 2. Die Schüler sollen den Lehrern in allem gehorchen und sie ehren. Die Lehrer dagegen sollen für das Wohl ihrer Schüler sorgen, sie unterstützen, nicht über ungehörige Dinge mit ihnen reden &c. 3. Dem Hausvater wird Ehrfurcht gegen den Priester eingeschärft und diesem die Pflicht, die anderen in der Religion zu unterweisen und zur Uebung derselben anzuleiten. 4. Auch den Ehegatten werden die gegenseitigen Pflichten vorgehalten[2].

Für die Priester im besondern gelten folgende zehn Verbote: 1. nicht zu tödten; 2. nichts zu nehmen, was ihnen nicht gegeben wird; 3. keinen geschlechtlichen Umgang zu pflegen; 4. nicht zu lügen; 5. keine berauschenden Getränke zu genießen; 6. nach Mittag keine feste Nahrung zu sich zu nehmen;

---

[1] Cf. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, 2. edit. London 1880. p. 477.

[2] Eine ausführliche Erklärung dieser Pflichten nach buddhistischen Quellen gibt Hardy a. a. O. S. 494 ff.

7. den Tanz-, Musik- und ähnlichen Vergnügungen nicht beizuwohnen; 8. den Leib nicht mit Blumen zu schmücken und keine wohlriechenden Salben zu gebrauchen; 9. keine Stühle oder Betten zu haben, welche die vorgeschriebene Höhe überschreiten; 10. kein Gold oder Silber anzunehmen.

Die positiven Pflichten gegen andere wurzeln nicht in eigentlicher Nächstenliebe, sondern im Mitleid. Da Elend und Qual wie eine große Kette alles Lebende umschlingen, so muß es das Bestreben des Buddhagläubigen sein, der Menschen Elend zu lindern. Deshalb wird Barmherzigkeit, Milde und Freigebigkeit gegen alle empfohlen.

Die Gebote für Priester können nach Belieben auch von Laien zeitweilig oder für die Dauer übernommen werden. Die Beobachtung der Gebote, wenn sie freiwillig ist und aus guter Absicht hervorgeht, reinigt von den Sünden. Doch muß sie mit Beschämung und der Furcht, Unrecht zu thun, verbunden sein, sonst nützt sie nichts [1].

Aber wie steht es mit der Sanction des Sittengesetzes? Nach buddhistischer Anschauung wirken Verdienst und Mißverdienst eines frühern Daseins auf das spätere fort. Wenn der Mensch in einem niedrigen Stande geboren wird, so ist das die Folge des Mißverdienstes in einem frühern Leben. Wer im gegenwärtigen Leben Böses thut, wird schon hienieden gestraft, kommt dann in die Hölle, wo er langwierige und schreckliche Qualen auszustehen hat, und wird endlich als niedriges Geschöpf wiedergeboren, bis er geläutert von Stufe zu Stufe die Daseinsweisen durchlaufen hat und endlich im vierten und höchsten Himmel die oberste Stufe der Wiedergeburt erreicht, wo alle Schuld getilgt und das Verdienst so angehäuft ist, daß die Begierde, die Wurzel alles Uebels, aufgehoben erscheint.

Was ist das Nirvana, welches das Ziel alles sittlichen Strebens bildet? Darüber sind schon endlose Controversen geführt worden. E. v. Schlagintweit erkundigte sich bei unterrichteten Buddhisten angelegentlich über die Bedeutung des Nirvana und erfuhr, daß bei den Gebildeten noch immer die absolute Zerstörung als das höchste Ideal betrachtet werde, daß aber für den Laien und selbst für den weniger gebildeten Lama die niedrigeren Stufen der Seligkeit in der Form der Aufnahme in die ewige Seligkeit, in die ewige Freude, wo man keiner Wiedergeburt mehr bedürfe, den einzigen Gegenstand der Hoffnungen ausmachen [2].

Damit stimmt, was uns schon die ersten Glaubensboten von dem Buddhismus in Japan berichten. Dort unterschieden die Gelehrten eine doppelte buddhistische Lehre: eine innere oder Geheimlehre für die Gebildeten und eine äußere für die große Masse des Volkes. Nach der Angabe der Missionäre war die erstere selbst nicht einmal allen Bonzen bekannt. Nach ihr ist das Nichts das Ende aller Dinge. Dem Volke dagegen wurde gepredigt, es gebe einen Himmel für die Guten und eine Hölle für die Bösen, weil es nur durch solche Wahrheiten im Zaum gehalten werden könne [3].

Diese Auffassung scheint auch in Siam und Ceylon die herrschende zu sein. Das Nirvana wird die „Stadt des Friedens“ [4] genannt. Buddha selbst

---

[1] Hardy l. c. p. 510. [2] Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XVIII, 357.
[3] Cf. Charlevoix, Histoire du Japon (1754) I, 220. [4] Hardy l. c. p. 355.

:de, nachdem er das Nirvana erlangt hatte, als lebend gedacht; sonst wäre ja sinnlos, daß man seinen Reliquien die größten Wunder zuschrieb und selbst nach dem Tode zu ehren suchte [1]. Viele bringen seinen Statuen, npeln und heiligen Bäumen Opfer dar [2].

Bei den Siamesen wird das Nirvana genannt „ein Ort des Wohl-:hens, wo keine Sorge ist". „Lieblich ist das herrliche Reich des Nirvana", ist ein „mit Juwelen geschmücktes Reich", es wird geradezu das „unsterbliche :vana" genannt [3].

Noch ein dunkler Punkt in der buddhistischen Sittenlehre bleibt uns zu ctern. Sind die Gebote Buddha's wirklich als von ihm erlassene, durch en Willen verpflichtende Gesetze aufzufassen, oder sind es nur Anweisungen, man das Nirvana erreichen könne? Nach der ursprünglichen Lehre Buddha's int das letztere der Fall zu sein. Denn jedes lebende Wesen kann Buddha :den. Buddha ist also nicht ein Gott. Aber wie kommt es denn, daß die ›bachtung der Anweisungen Buddha's das einzige Mittel zur Erlangung Nirvana ist? Wer knüpft denn das Nirvana an diese Bedingung? Eine : objectiven Verhängnisses, das im Grund nur auf einem mehr oder weniger ›ußten Pantheismus beruhen kann. Hierin verläugnet der Buddhismus seinen sprung aus dem Brahmanismus nicht, aus dem er, wie die Lehre von der elenwanderung, so auch die pantheistischen Anschauungen herübergenommen.

Hält man an dieser ursprünglichen Bedeutung des Buddhismus fest, die h heute noch in den Kreisen der Gebildeten festgehalten zu werden scheint, stellt er sich uns als ein wahrhaft trostloses, düster pessimistisches System :. Das Dasein ist nur Elend, und aus diesem Elend gibt es nur einen sweg: die völlige Vernichtung. Von Gebet kann selbstverständlich in diesem stem keine Rede sein, und in den ältesten buddhistischen Quellen geschieht h des Gebetes keine Erwähnung. Ebenso wenig kann von Liebe zu Gott, ttvertrauen, Erhebung des Herzens zur ewigen Wahrheit und Liebe die be sein. Wenn der Buddhagläubige selbst bis zum Heroismus duldet, sich läugnet und abquält, so kann es immer nur aus dem Beweggrund der lbsterlösung, der Erlangung des Nirvana geschehen. Dies selbstsüchtige otiv ist das einzige nach der Lehre Buddha's zulässige sittliche Motiv.

Die große Masse des Volkes konnte sich natürlich mit einer solchen An-ıuung nie vollständig befreunden. Sie ist bloß gut für hochmüthige, skep-he, mit Ekel an der Welt erfüllte Philosophen und „starke Geister". Das ›dhistische Volk behandelt thatsächlich den Buddha vielfach als Gott, zu dem betet, wie andere Völker zu ihren Götzen beten.

---

[1] Hardy l. c. p. 365. Die Uebertragung der Asche Buddha's vom Orte seines ›es nach einer entfernten Stadt geschah so langsam und ehrfurchtsvoll, daß sie bud-stischen Berichten zufolge sieben Jahre, sieben Monate und sieben Tage in Anspruch ım. Hardy l. c.

[2] Hardy l. c. p. 52. Auch Burnouf in der Revue des deux Mondes (1889) :XXVIII, 343 sieht das Nirvana als die ewige Ruhe an in demselben Sinne, wie Christen davon reden.

[3] Alabaster, The wheel of the Law. Buddhism illustrated from Siamese ırces. London 1871. p. 165. Schwerer zu sagen ist, was Buddha selbst über das :vana gelehrt hat. Man vgl. Edkins, Chinese Buddhism. London 1880. p. 46 ff.

Von Vorderindien aus verbreitete sich der Buddhismus bald über den größten Theil von Asien: über Ceylon, Siam, Annam, Tibet, China und Japan, und veränderte fast überall seine Gestalt, indem er sich vielfach mit den schon vorhandenen religiösen Anschauungen verquickte. Seine Sittenlehre, mit der wir es hier allein zu thun haben, ist wesentlich dieselbe geblieben[1].

§ 6.

Die Chinesen.

Ein besonderes Interesse für die Lösung der Aufgabe, die wir uns gestellt, beanspruchen die Chinesen, und zwar nicht nur deshalb, weil sie einen so großen Bruchtheil der gesammten Menschheit bilden, sondern auch wegen der eigenartigen, von den Ereignissen der anderen Völker wenig berührten Entwicklung des großen Reiches der Mitte. Hierzu kommt, daß die geheiligten Bücher der Chinesen vielleicht älter sind als die aller übrigen Culturvölker mit Ausnahme der Aegypter und uns somit einen ziemlich sichern Rückschluß auf die ältesten religiösen und sittlichen Anschauungen der Menschheit gestatten.

Es kann heute als sicheres Resultat der neueren Forschungen angesehen werden, was der bedeutende Sinologe Victor v. Strauß in den Worten ausspricht: „Immer haben die Chinesen nur eine weltbeherrschende höchste Macht verehrt, immer waren sie Monotheisten, und der Polytheismus war ihnen bis in die ältesten Zeiten hinauf gänzlich unbekannt.“[2] Ebenso sagt ein anderer Chinaforscher: „Es ist somit endgiltig festgestellt, daß China ursprünglich dem Monotheismus huldigte und daß das chinesische Volk, ohne tiefer dem Ursprunge aller Dinge nachzuforschen, an einen höchsten Herrn der Welt glaubte, der im Himmel wohnt, die Welt regiert, den Völkern und Fürsten seine Gesetze gibt, die Tugend belohnt, das Laster bestraft.“[3]

Wenn wir im folgenden die chinesische Sittenlehre darstellen, so verstehen wir darunter die vom chinesischen Volke öffentlich anerkannte, welche von den Kaisern in ihrer Regierung befolgt und den Unterthanen eingeschärft wurde.

Nach chinesischer Anschauung ist der Kaiser der Vater seines Volkes, der ebenso unumschränkt über seine Unterthanen wie der Vater über seine Familie herrscht. Aber die Gewalt ist ihm nur zum Guten verliehen, sie ist ein Geschenk des Himmels, für dessen Gebrauch er dem höchsten Herrn aller Dinge verantwortlich ist. Thut er das Gute, so gedeiht sein Reich; unterdrückt er aber seine Unterthanen und verleitet er sie zum Bösen, so entzieht ihm der

---

[1] In Bezug auf den siamesischen Buddhismus verweisen wir auf das schon genannte Werk von Alabaster, The wheel of the Law; in Bezug auf China vgl. man das ebenfalls schon angeführte Werk von Edkins, Chinese Buddhism c. IX, The Buddhist Moral System p. 188 ff.

[2] Laò-Tsè's Taò Tĕ King, aus dem Chinesischen übersetzt und commentirt. Leipzig 1870. S. XL.

[3] De Harlez, La religion primitive des Chinois, in der Zeitschrift Controverse (1884) I, 574.

nel seine Gewalt. Seine Hauptpflicht ist es, den Untergebenen die Grund- der Tugend einzuschärfen und sie zur Uebung derselben anzuhalten [1].
Die Grundlage aller sittlichen Pflichten ist der Wille des Himmels, die Natur bestimmt. Die Natur ist die Satzung des Himmels. Das ingigkeitsverhältniß des Menschen vom Himmel ist die Grundlage jeder rität. Der Mensch soll in seinem Verhalten vor allem den Himmel nach- en. „Die Sittenlehre der Chinesen anerkennt diese Principien der Ge- igkeit, die uns nach dem Ausdrucke Cicero's angeboren sind, und erklärt Verhalten Gottes im Lichte derselben. Der Herr haßt die Ruchlosigkeit straft sie früh oder spät, er liebt die Tugend, befiehlt, ermuthigt und hnt sie." [2]

Die Pflichten gegen Gott bestehen nach der chinesischen Moral in Anbetung, dem Opfer, dem Gehorsam und der Nachahmung in der Uebung Tugenden. Dem Himmel selbst kann ausschließlich nur der Kaiser opfern, untergeordneten Geistern dagegen jeder Chinese.

Unter den Pflichten gegen die Mitmenschen steht in der Sittenlehre na's obenan die Pflicht der Kinder gegen die Eltern. Diese bildet Grundlage und das Musterbild aller übrigen sittlichen und bürgerlichen hten. Zuerst werden dem Kinde die Pflichten gegen die Eltern, dann Pflichten gegen den Stellvertreter Gottes und den Vater des ganzen Reiches bracht. Außerdem werden die Pflichten der jüngeren Geschwister gegen älteren, der Schüler gegen die Lehrer, der Untergebenen gegen die Vor- ten, der Jugend gegen das Alter, der Ehegatten gegeneinander eingeschärft. so werden aber auch die Pflichten, welche den Eltern, dem Fürsten, den esetzten ihre Stellung auferlegt, nachdrücklich betont. Die Pflicht der e unter den Ehegatten ist von seiten der Frau eine unbeschränkte, dem ne dagegen war es gestattet, neben der Hausfrau mehrere Nebenfrauen ntergeordneter Stellung zu halten. Wenn auch die Stellung des Weibes den alten Gesetzesbüchern der Chinesen eine sehr untergeordnete ist, so t sie doch immer noch eine würdigere als bei den meisten anderen orien- hen Völkern. Namentlich wird auch dem Manne Liebe, Achtung und rauen gegen seine Frau anbefohlen. Die Eifersucht wird als eine der nmsten Quellen von Uebeln gebrandmarkt.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich in die Worte Selbst- chtung und Selbstbeherrschung zusammenfassen. Das Kind soll frühzeitig Tugenden kennen lernen und sie durch Uebung zu erwerben suchen. Da Herz das Princip der guten und bösen Neigungen ist, so muß dieses vor geordnet werden. Der Wille soll angeleitet werden, die Neigungen des ens zu beherrschen. Deshalb muß man dem Herzen Liebe zur Bescheiden- Mäßigkeit, Eintracht, Hingabe, Gerechtigkeit und Wohlwollen einpflanzen, o wie die Furcht, andere durch Worte und ungünstige Urtheile zu ver- . Dazu ist Kampf gegen die Selbstliebe, den Stolz, Neid und alles,

---

[1] De Harlez, La morale dans la Chine antique; Controverse (1884) I, 575. 'olgenden halten wir uns im wesentlichen an die Darstellung dieses berühmten ogen.
[2] De Harlez l. c. p. 576.

was uns zur Schädigung anderer oder zur Pflichtverletzung verleiten kann, nöthig. Die Wahrhaftigkeit in Wort und That gilt als eine wesentliche Pflicht, nicht minder die Geduld, Nachsicht und Höflichkeit im Umgang mit andern.

Nur eine große Lücke scheint die Moral der Chinesen aufzuweisen. Während nämlich die Belohnung der Guten in diesem und im jenseitigen ewigen Leben außer Frage steht, bleibt es sehr zweifelhaft, welches Loos den Bösen im Jenseits zu theil wird. Die dem Bösen angedrohten Strafen beziehen sich alle auf dieses irdische Leben. Ueber das Loos der Gottlosen im Jenseits herrscht sowohl im Schu-king, der chinesischen Bibel, als den classischen Büchern Stillschweigen. Vielleicht verhinderte der abergläubische Ahnencult den Glauben an die jenseitigen Strafen oder gebot wenigstens Stillschweigen über diesen Punkt [1].

Wir lassen jetzt noch einige Auszüge aus dem Schu-king, dem eigentlichen heiligen Buche der Chinesen, folgen, welche die obige Darstellung bestätigen und ergänzen sollen. Wir folgen der französischen Uebersetzung, die P. Gaubil S. J. [2] zuerst veranstaltet und G. Pauthier neu durchgesehen und herausgegeben hat [3].

Von dem ältesten Beherrscher China's, Yao (2357 v. Chr.), mit dem die Chinesen ihre historische Zeit beginnen, erzählt der Schu-king, er sei tugendhaft und klug gewesen und habe durch das Beispiel seiner Tugenden den Frieden in seiner Familie, die Ordnung unter seinen Beamten und die Eintracht unter seinen Unterthanen hergestellt. „Diejenigen, welche bis dahin schlecht gelebt, besserten sich, und der Friede herrschte überall.“ Als man ihm auf sein Begehren der Reihe nach mehrere Mitregenten vorschlug, wies er den ersten zurück, weil er unredlich und zänkisch sei; den zweiten, weil er viel Unnützes rede und unter dem Schein von Bescheidenheit viel Stolz verberge; den dritten, weil er den Widerspruch liebe, nicht zu gehorchen wisse und andere mißhandle. Endlich wählte er zu seinem Mitregenten und Nachfolger den tugendhaften Schun, dem die kaiserlichen Räthe kindlichen Gehorsam gegen seine Eltern nachrühmten, obwohl sein Vater blind und beschränkt, seine Mutter aber böse sei und ihn mißhandle. Schun wollte anfänglich die ihm zugedachte Würde aus Bescheidenheit ablehnen, weil er sich nicht für tugendhaft genug hielt [4].

Nach seiner Thronbesteigung erließ Schun weise Gesetze. Er verordnete, daß man gewöhnliche Vergehen nur mit der Peitsche oder dem Bambusrohr ahnde; Fehler, die aus Zufall und nicht aus Bosheit begangen seien, verzeihe, dagegen die Unverbesserlichen, die ihre Gewalt mißbrauchen, unerbittlich strafe. Einem seiner Beamten empfiehlt er Milde und Nachsicht, einem andern die strenge Bestrafung der Mörder, Diebe und sittenlosen Menschen; wieder einem andern legt er ans Herz, die Kinder der Fürsten und Großen durch weise Erziehung zu aufrichtigen, liebevollen, nachsichtigen, dienstfertigen und

[1] De Harlez l. c. p. 589.

[2] P. Gaubil war volle 36 Jahre als Missionär in China thätig und nach dem Zeugnisse der übrigen Missionäre der vollkommenste Kenner der chinesischen Sprache und Literatur.

[3] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions I, 46 ss.

[4] Chou-King p. I. ch. 1 bei Pauthier l. c. p. 46—48.

ernsten Männern heranzubilden. Lehre sie Festigkeit ohne Härte und Grausamkeit, Klugheit ohne Stolz.“ [1] Schun haßte die Menschen mit böser Zunge, welche Zwietracht säen und die Thaten der Guten hindern.

Seinem Nachfolger, Yu, erklärt Schun, die Tugend sei die Grundlage einer guten Regierung. Der Regent soll über sich selbst wachen, sich unaufhörlich bessern, die Gesetze und Gewohnheiten des Landes aufrecht erhalten, die Ergötzungen fliehen, sich nicht der sinnlichen Lust überlassen, die schlechten Leute von sich fern halten, sich nicht mit den Vorschriften der Vernunft in Widerspruch setzen, um die Volksgunst zu erwerben. Der Fürst soll nicht bloß für die leiblichen Bedürfnisse der Unterthanen sorgen, sondern auch bestrebt sein, sie tugendhaft zu machen. „Das Herz des Menschen ist voll von Klippen, das Herz des Tao (der höchsten Vernunft) ist einfach und unerforscht. Sei rein, sei einfach und halte immer die rechte Mitte ein.“

Von Tsching-tang (1766 v. Chr.) berichtet der Schu-king folgende schönen Worte: „Der erhabene Schang-ti (oberster Herr, Name Gottes) hat dem Menschen die natürliche Vernunft gegeben; wenn der Mensch derselben folgt, so wird sein Wesen bestehen bleiben; wenn er derselben nicht folgt, so ist es der Fürst allein, der ihn dazu anhalten soll.“ „Die ewige Vernunft des Himmels macht die tugendhaften Menschen glücklich, die lasterhaften und sittenlosen unglücklich. Deshalb hat der Himmel, um die Verbrechen Hia's zu offenbaren, alle Arten von Mißgeschick über die Famile Hia kommen lassen. Darum habe ich, trotz meiner Unwürdigkeit, geglaubt, mich den offenkundigen und furchtbaren Anordnungen des Himmels unterwerfen zu sollen . . . Der höchste Himmel liebt aufrichtig und beschützt die Völker. Deshalb hat der große Verbrecher die Flucht ergriffen und sich unterworfen. Die Anordnung des Himmels kann sich nicht ändern.“ [2]

Zu dem Könige Kao-tsong (1324) spricht ein weiser Rathgeber die schönen Worte, die auch einem Christen Ehre machen würden: „Der Himmel beobachtet die Menschen hienieden und will, daß sie nur das thun, was der Vernunft und der Gerechtigkeit entspricht . . . nicht der Himmel verdirbt die Menschen, sondern die Menschen verderben sich selbst durch Uebertretung seiner ewigen Gesetze. Wenn die Menschen nicht nach Tugend streben und nicht ihre Fehler bekennen, thut ihnen der Himmel seinen Willen kund, um sie zu bessern.“ [3]

Von Vu-vang ist uns das schöne Wort aufgezeichnet, das wir der Aufmerksamkeit unserer Staatsmänner besonders empfehlen möchten: „Des Volkes wegen gibt es einen König, Fürsten und Statthalter. Diese sollen es nicht mißhandeln oder schädigen. Sie sollen auf die Armen Acht haben, die Waisen, die Wittwen und die schutzlosen Mädchen unterstützen. In einem Reiche sollen alle sich nach den Grundsätzen der Vernunft richten und alle das zu ihrem Stande Nothwendige haben.“ [4]

Doch wir würden kein Ende finden, wenn wir all die schönen und erhebenden Stellen aus dem Schu-king hier zusammentragen wollten, die uns

---

[1] Chou-King p. I. ch. 2 § 24 bei Pauthier l. c. p. 52.
[2] p. III. ch. 3 § 2—5 bei Pauthier l. c. p. 71.
[3] p. III. ch. 9 § 2—3. [4] p. IV. ch. 11 bei Pauthier l. c. p. 103.

fast vergessen lassen, daß wir nicht ein christliches Werk, sondern das Grund-gesetzbuch eines heute tief im Aberglauben versunkenen Volkes vor uns haben. Wir fügen nur noch einige Stellen aus dem Ta-hio, einem der classischen Bücher China's, bei, welches Confucius und dessen Schüler Tscheng-tse zu Verfassern hat. Der Ta-hio ist nicht mehr ein Geschichtswerk oder eine Sammlung weiser Sittensprüche, sondern eine Art Lehrbuch, das den Schüler in die Wissenschaft der Moral und Politik einführen soll. Seinem philosophischen Charakter entsprechend, beginnt es gleich mit einer Begriffsbestimmung: „Das Gesetz des großen Studiums oder der praktischen Lebensweisheit (Philosophie) besteht in der Entwicklung und Klarlegung des lichtvollen Princips der Vernunft, die wir vom Himmel empfangen haben, sowie in der Erneuerung des Menschen und darin, daß man seine endgiltige Bestimmung in die Vollkommenheit oder das höchste Gut verlegt.“ [1]

„Vom höchstgestellten bis zum niedrigsten und unbekanntesten Menschen ist es gleiche Pflicht für alle: seine eigene Person zu verbessern, und sich selbst zu vervollkommnen ist die Grundlage jedes Fortschrittes und jeder sittlichen Entwicklung.“ [2] Um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, soll man über seine geheimsten Absichten wachen, dieselben läutern und seine Leidenschaften bemeistern.

Noch ein Spruch des chinesischen „Philosophen“ möge diese Uebersicht schließen, weil sie uns über seine Ansicht in betreff der Norm des Sittlichen Aufschluß gibt. „Der Philosoph hat gesprochen: Der rechte Weg oder die Richtschnur des Verhaltens, die man befolgen soll, ist nicht fern von den Menschen. Wenn die Menschen eine Richtschnur bilden, die fern von ihnen ist, d. h. die ihrer eigenen Natur nicht entspricht, so darf dieselbe nicht als Richtschnur des Handelns angesehen werden.“ ... „Derjenige, dessen Herz gerade ist und der gegen andere dieselben Gesinnungen hegt wie gegen sich selbst, der entfernt sich nicht vom Sittengesetz der Pflicht, das den Menschen durch ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist. Er thut anderen nie etwas, was er selbst von anderen nicht zu erdulden wünscht.“ [3]

Es ist kein Zweifel, daß die chinesische Reichsreligion im Laufe der Zeit viel von ihrer ursprünglichen Reinheit verloren hat und trotz der Bemühungen der Regierung heutzutage im Volke mit vielen abergläubischen Bestandtheilen vermengt erscheint [4]. Trotzdem bleibt sie auch heute noch als Staatsreligion anerkannt, was immerhin für die religiösen und sittlichen Anschauungen der Chinesen bedeutungsvoll ist. Neben der ursprünglichen Staatsreligion, an der das Volk selbst nicht unmittelbar betheiligt war und deshalb wenig Befriedigung fand, gelangte der Buddhismus von Indien aus zu großer Ausbreitung in China.

§ 7.

Die Japaner.

Das „Reich der aufgehenden Sonne“ steht seit uralter Zeit unter dem Einfluß chinesischer Cultur und Sitte. Schon aus diesem Umstande dürfen

---

[1] Pauthier l. c. p. 155. [2] Ibid. l. c. p. 155.

[3] Tschung-thung bei Pauthier l. c. p. 166.

[4] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Freiburg 1888. 1. Hälfte, S. 39 ff.

wir schließen, daß auch die Japaner im Besitze jener sittlichen Anschauungen sind, deren allgemeines Dasein wir nachzuweisen unternommen. In der That hat Confucius in Japan viele Anhänger. Hierzu kommt, daß schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der Buddhismus weite Verbreitung in Japan gefunden und seine Sittenlehre nach jenen äußersten Grenzen Asiens verpflanzt hat.

Die einheimische Religion der Japanesen, die vor Einführung des Buddhismus die ausschließliche gewesen zu sein scheint, ist der Sintoismus (Geisterreligion) oder die Religion der Kamis[1]. Kamis ist der Name der sieben himmlischen Geister, aus denen die erste Dynastie Japans besteht, ferner der fünf Halbgötter der zweiten Dynastie und aller derjenigen Herrscher, die vom regierenden Kaiser in die Reihe der Kamis erhoben wurden. Der Gründer der zweiten Dynastie heißt Tensio-Daizin, d. h. „der große, die Himmel erleuchtende Geist" (die Sonne). Von ihm wollen alle Japanesen abstammen. Er wird von allen Göttern am meisten verehrt, weil man die übrigen für zu erhaben hält, als daß sie sich noch mit der Erde beschäftigen. Es scheint kein Zweifel zu sein, daß die Japaner über allen genannten Göttern ein höchstes und erstes Wesen anerkennen, doch haben sie einen sehr unklaren Begriff von demselben und erweisen ihm keine besonderen Ehrenbezeugungen[2]. Außer den genannten Göttern werden auch unzählige andere Wesen, nicht nur die verstorbenen Kaiser, sondern auch die Seelen von Vorfahren, die sich durch Heiligkeit oder Verdienste um das Vaterland ausgezeichnet, ferner verschiedene Naturkräfte als Kamis verehrt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die jenseitige Vergeltung ist unter der großen Masse des Volkes seit den ältesten Zeiten allgemein. Alle Menschen müssen himmlischen Richtern Rechenschaft ablegen über ihr Leben. Der Lohn der Tugendhaften ist das Paradies, die Strafe der Lasterhaften und Bösen die Hölle (Neno-Buni)[3].

Die Berichte der alten Missionäre sind voll des Lobes für den aufrichtigen Eifer, mit dem sich die noch heidnischen Japaner um das ewige Leben im Jenseits bemühen. „Diese guten Leute achten das gegenwärtige Leben für nichts und haben keine größere Sorge, als sich ein echtes und dauerndes Glück in der andern Welt zu verschaffen, d. h. zu verdienen, in das Paradies des Gottes aufgenommen zu werden, dem sie sich auf besondere Weise geweiht haben; denn jede Gottheit hat ihr eigenes Paradies. Es gibt eines in der Luft, eines auf dem Meeresgrund, eines in der Sonne, im Mond und in allen Lichtkörpern, welche die Erde beleuchten. Jeder wählt sich seinen Gott je nach dem Paradies, das ihm am besten gefällt, und spart dann nichts, ihm seine Anhänglichkeit zu beweisen." [4]

Eine Hauptpflicht der Sintoisten ist das Streben nach Reinheit von jeder körperlichen und geistigen Befleckung. Deshalb ist vor jedem Tempel Wasser zur Reinigung. Mit Ehrfurcht und gesenkten Augen soll man dem Tempel

---

[1] Sinto und Kami bedeutet dasselbe, nämlich einen Geist.
[2] Charlevoix, Histoire du Japon I, 170.
[3] Mohnike, Die Japaner. Münster 1872. S. 52.
[4] Charlevoix l. c. p. 170.

nahen. Im Tempel selbst ist ein Metallspiegel aufgestellt, und zwar so, daß man sich beim Eintreten in den Tempel darin erblickt. Dadurch soll der Eintretende gemahnt werden, zu bedenken, daß, wie man alle seine Züge und Flecken im Spiegel sehen kann, so auch die Unsterblichen alle Flecken und geheimsten Gesinnungen seines Herzens wahrnehmen[1].

Zweimal im Jahre werden Papierfiguren in den Fluß geworfen zum Zeichen, daß das Volk von den Sünden der letzten sechs Monate reingewaschen sei. Zuweilen vollzieht der Priester an seiner Person für das ganze Volk den sinnbildlichen Act der Abwaschung[2]. Die Acte der äußern Gottesverehrung bestehen besonders in Opfern, Gebeten, Feier der vorgeschriebenen Feste.

Da uns kaum etwas einen tiefern Einblick in die sittlichen Anschauungen eines Volkes gewährt als seine Art zu beten, so lassen wir einige japanische Gebetsformeln folgen. Eigentlich betet der Mikado für das ganze Volk, ähnlich wie der Kaiser von China für sein Reich. Denn sein Gebet hat einen viel höhern Werth als das der gewöhnlichen Menschen, weil er ein Sohn der Götter ist. Ein solches Gebet des Mikado lautet: „O Gott, der du in der hohen Ebene des Himmels wohnst, der du göttlich bist deinem Wesen und Verstand nach und mächtig, Schutz zu verleihen gegen Schuld und Strafe, die Unreinheit zu verbannen und uns von Befleckung zu reinigen — ihr Schaaren der Götter, neiget euer Ohr und höret unsere Bitten."

Daß aber auch die gewöhnlichen Japaner ihre Pflicht, zu beten, erfüllen, geht daraus hervor, daß es genaue Anweisungen gibt, wie man seine täglichen Andachtsübungen verrichten solle. Das erste Gebet am Morgen lautet: „Aus der Ferne verehre ich in Demuth und Unterwürfigkeit Ame-no-Mi-haschira und Kumi-no-Mi-haschira (den Gott und die Göttin des Windes) . . . Ich sage voll Ehrfurcht: Würdiget euch, mich zu segnen, indem ihr die unfreiwilligen Vergehen gut macht, in welche ich, gesehen und gehört von euch, gefallen bin, und indem ihr wegblaset und beseitiget das Uebel, welches die bösen Götter mir anthun könnten, und indem ihr mir helfet, lange zu leben wie der harte und dauernde Fels, und indem ihr den Göttern himmlischen Ursprungs und den Göttern irdischen Ursprungs die Bitten wiederholt, die ich jeden Tag vortrage, mit eurem Athem, auf daß sie dieselben vernehmen mögen mit der Scharfhörigkeit des schnell rennenden Füllens."[3]

„Bekümmere dich nie", heißt es in einem andern Gebet, „um Lob und Tadel deiner Mitmenschen, sondern handle so, daß du dich nicht zu schämen brauchst vor den Göttern des Unsichtbaren. Wenn du wahre Tugend zu üben wünschest, dann lerne die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren; das wird dich abhalten, Böses zu thun. Mache ein Gelübde zu dem Gott, der das Unsichtbare regiert, und pflege das Gewissen, das dir eingepflanzt ist. Du kannst höchstens hoffen, hundert Jahre zu leben; da du aber nach dem Tode in das unsichtbare Reich des Oho-kuni-nuschi eingehen und seiner Herrschaft unterthan sein wirst, so lerne bei Zeiten, vor ihm dich zu beugen."

Unter den sittlichen Eigenschaften der Japaner ragen besonders Vaterlandsliebe und Tapferkeit hervor, die sich nicht selten zu heldenmüthiger Todes-

---

[1] Charlevoix l. c. p. 175. [2] Pesch a. a. O. S. 51.
[3] Pesch a. a. O. S. 52, nach Reed, Japan I, 44.

Hochachtung steigert. Der Heroismus, den die Japaner in der großen Christenverfolgung bewiesen, hat kaum seinesgleichen in der Geschichte. Selbst zarte Frauen und Kinder aus den edelsten Familien gingen mit der größten Standhaftigkeit in den qualvollsten Tod. Außerdem wird dem Japaner Geduld und Sanftmuth, Gastfreiheit, Mildthätigkeit gegen die Armen, Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, Treue und Freundschaft nachgerühmt[1]. Grobe Verbrechen, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, kommen selten vor. Dies ist die Folge der schonungslosen und unparteiischen Strenge, mit der die Rechtspflege gehandhabt wird. Hierzu kommt die den Japanern eigenthümliche gesetzliche Bestimmung, daß für die Verbrechen eines Individuums nicht nur die Bewohner desselben Hauses, sondern sogar die der nächsten Nachbarhäuser haften müssen.

Eine merkwürdige sittliche Anomalie des japanischen Volkes ist die Selbsttödtung durch Bauchaufschlitzen (Harakiri). Die Erscheinung scheint sich daraus zu erklären, daß die Todesstrafe bis in die neueste Zeit sehr häufig war und für den Japaner mit seinem entwickelten Ehrgefühl nichts für schimpflicher galt, als durch Henkers Hand zu sterben. Außerdem wurden die Güter der Hingerichteten vom Staate beschlagnahmt. So nahmen denn alle, welche die Todesstrafe fürchteten, um dem Henker zuvorzukommen, ihre Zuflucht zum Harakiri[2]. Dadurch retteten sie ihre Verwandten und Nachbarn vor Nachtheil und Schande.

§ 8.

Die alten Griechen.

Nachdem wir von Aegypten ausgehend die Culturvölker Asiens durchwandert, kehren wir zurück nach Europa, zu jenem merkwürdigen kleinen Volke, das wie kein anderes bestimmend in die Culturentwicklung der Menschheit eingegriffen hat.

Der Olymp, den sich das phantasiereiche Hellenenvolk im Laufe der Zeit zusammengedichtet, ist zwar wenig geeignet, uns Achtung und Ehrfurcht einzuflößen. Aber es ist schon mehrfach mit Recht hervorgehoben worden, man darf diese dichterischen Gestalten nicht ohne weiteres für die Götter des **Volksglaubens** nehmen. Anders erscheint Gott im religiösen Bewußtsein der Hellenen und anders in der Mythe. „Der Zeus, zu dem der Athener oder Spartaner in der Noth des Lebens die Hände erhob, unterschied sich wesentlich von dem Liebhaber der Jo und der Semele, und wer in einen Tempel des Hephästos oder der Aphrodite eintrat, dachte diese Gottheiten anders, als das achte Buch der Odyssee sie schildert. Aber noch fühlbarer als die Differenz zwischen den Göttern der Dichtermythologie und denen, die man im Gebete anrief, ist die zwischen jenen und den **Hütern der sittlichen Gesetze** in den Schicksalen der Menschheit. Bereits in den homerischen Gedichten ist dieselbe unverkennbar. Hier sind die Götter als Einzelne nicht bloß mit manchen Schwächen und Leidenschaften behaftet, sondern auch mit ihren persönlichen Interessen vielfach in das Treiben der sich bekämpfenden menschlichen Parteien

---

[1] Cf. **Charlevoix** l. c. p. 78 ss. **Mohnike** a. a. O. S. 38 ff.
[2] **Charlevoix** l. c. p. 120.

verwickelt; aber als Gesammtheit stehen sie als erhabene Rächer und Richter über dem Thun der Sterblichen, und diese Doppelseitigkeit wird besonders in dem fühlbar, der ihr Wollen in seinem gewaltigen Willen zusammenfaßt, in Zeus."[1]

Diese Unterscheidung muß man beständig vor Augen haben, wenn man die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche lösen will, die der Gottesbegriff in den Schriften der Dichter aufweist. Wir haben es hier nur mit dem Verhältnisse zu thun, in dem nach der allgemeinen Volksanschauung der Hellenen die Gottheit zur sittlichen Ordnung unter den Menschen steht. Hierüber läßt sich behaupten: „Zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft. So verschieden man auch über die Entstehung der Homerischen Gedichte denken mag, so ist doch so viel gewiß, daß ihr wesentlicher Inhalt ganz von diesem Gedanken durchzogen ist. Die Troer sind der Strafe der Götter verfallen, weil einer von ihnen freventlich das Gastrecht verletzt hat, und steigern ihre Schuld durch den Bruch eines feierlich beschworenen Vertrages; Achilleus büßt das Uebermaß seiner Rachsucht; noch deutlicher zeigt die Odyssee, wie das Laster seiner Sühne nicht entgeht und die Tugend zuletzt ihren Lohn findet. In dem Geschichtswerk des Herodot wird durchweg das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Schicksalen der Völker und der Königsgeschlechter zur Darstellung gebracht; nicht minder läßt die Tragödie, die ohne dasselbe dem Zwecke poetischer Befriedigung kaum genügen könnte, es auf das mannigfaltigste hervortreten. Und überaus zahlreich sind die einzelnen Stellen der Dichter wie der prosaischen Schriftsteller, die auf dieses Walten entweder hinweisen oder von ihm als einem Selbstverständlichen und durchgängig Angenommenen ausgehen."[2]

Nach griechischer Anschauung werden alle Geschicke der Menschen von den unsterblichen Göttern geleitet. Diese sehen und wissen alles, demgemäß wird auch das Schicksal als eine Göttin (Τύχη) aufgefaßt, welche die Menschen leitet und regiert. Es war die Göttin des Gelingens, gewissermaßen die Repräsentantin des himmlischen Segens, der die menschlichen Handlungen begleiten muß. Ewig und unwandelbar sind die Gesetze, nach denen die Götter die Menschen leiten[3].

Die Götter schützen das Recht und belohnen das Gute. Dieser Gedanke liegt der Odyssee zu Grunde. Hesiod entwickelt in seinen „Werken und Tagen" wiederholt denselben Gedanken[4]. So sagt er an einer Stelle, Zeus beschere dem Glück, der gerecht richte, und eine bessere Nachkommenschaft sei dem eidetreuen Manne beschieden als dem, der es nicht sei[5]. Häufig wird der Tugendhafte θεοφιλής, der von den Göttern Geliebte, genannt.

---

[1] L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882) I. 48. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie. 2. Aufl. (1861). S. 38. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums S. 41 ff.

[2] Schmidt a. a. O. I, 47. [3] S. die schon oben mitgetheilten Stellen.

[4] Opera et dies 256—262 und besonders 225—239.

[5] Andere Stellen bei Schmidt a. a. O. I, 61, und in Bezug auf Homer bei Nägelsbach a. a. O. S. 63.

Viel schärfer wird uns die Strafgerechtigkeit der Götter gezeichnet. Die homerischen Heldengedichte sind voll von Beweisen der göttlichen Strafgerichte. Agamemnon wird von Zeus wegen seines stolzen Benehmens gegen Achilles mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers bedroht. Die Troer werden gezüchtigt, weil sie den beschworenen Vertrag gebrochen. Im neunten Buch bekennt Odysseus, Zeus und die übrigen Götter hätten ihn bestraft, weil er sich an seinen Gästen vergangen habe[1]. An ihren Kindern wird Niobe bestraft, weil sie der Leto gegenüber mit denselben geprahlt. Phineus wird durch die Harpyen gequält, welche die ihm vorgesetzten Speisen verunreinigen, weil er die ihm verliehene Sehergabe mißbrauchte; Lykurgos, der sich der Verehrung des Dionysos widersetzte, sieht dafür seine Lebensdauer verkürzt. Diejenigen, welche sich gegen die Majestät versündigen, traf der Blitzstrahl, ebenso diejenigen, welche sich des Meineids schuldig machten. Eine Gesellschaft frivoler Spötter wählte mit absichtlicher Verhöhnung der väterlichen Religion gerade die letzten Tage des Monats, welche als unheilig und verwünscht galten, zu ihren Schmauserein und legte sich deshalb den Namen Kakodämonisten bei; dafür wurde der Tonangeber von einer langwierigen Krankheit heimgesucht, daß er an jedem Tage von neuem zu sterben schien[2].

Sophokles verleiht nur der allgemeinen Anschauung der Hellenen Ausdruck, wenn er singt: „Wenn ihr dort die Götter ehret, mißachtet hier auch nicht die Macht der Götter und vergesset nie: Sie sehen, wo sich fromm bewährt ein Sterblicher, sie sehen das Thun der Bösen, und für Frevel ja gab's auf der weiten Erde kein Entrinnen noch.“[3] Und von den Meineidigen sagt Xenophon: „Wenn einer mit den Göttern in Streit geräth, so weiß ich nicht, wie er schnell genug fliehen oder an welch verborgenen Ort er entrinnen oder an welch festen Platz er entweichen könnte; denn überall ist er den Göttern unterthan, und überall beherrschen dieselben gleichmäßig alles.“[4]

Nicht unmittelbar folgt die Strafe der Götter dem Vergehen, oft kommt sie spät, aber sie kommt immer. Agamemnon sagt bei Gelegenheit der Treulosigkeit des Pandaros: wenn Zeus die Gerechtigkeit nicht sofort vollziehe, werde es doch später geschehen, und die Troer werden mit ihren Häuptern, Weibern und Kindern den Frevel büßen[5]. Solon sagt, die Dike wisse schweigend um das Geschehende und das schon Geschehene, aber mit der Zeit trete gewiß die Strafe verhängend ein. Ein oft erwähnter Vers eines unbekannten Dichters lautet:

„Spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch“;

und ein anderer ebenfalls sprichwörtlich gewordener:

„Erst spät sieht Zeus der Menschenschuld Register ein.“[6]

Lohn und Strafe der Götter sind aber nicht auf das irdische Leben beschränkt, sondern reicht über das Grab hinaus. Mögen die Anschauungen der Hellenen in Bezug auf den Charakter des jenseitigen Lebens

---

[1] Nägelsbach a. a. O. S. 349 und Schmidt a. a. O. I, 49 u. 63.
[2] Viele ähnliche Beispiele stellt Schmidt zusammen a. a. O. I, 63 ff.
[3] Oed. Col. 272. [4] Anab. 2, 5, 7.
[5] Il. 4, 160. [6] Schmidt a. a. O. I, 69.

noch so schwankend sein, so viel ist gewiß, daß das Volk als Ganzes an die Unsterblichkeit glaubte. Ein strenges Gericht wartet aller Menschen nach dem Tode. Die Guten gehen in die Freuden des Elysiums, die Gottlosen werden im Schattenreiche gestraft. Schon der Vater der epischen Dichtung setzt den Glauben an die jenseitige Vergeltung als etwas Selbstverständliches voraus. Wir erinnern nur an die Schilderung der Gestalten aus dem Hades im elften Buch der Odyssee, besonders an Tityos, Tantalus und Sisyphus[1]. Dem Menelaos verheißt Proteus die Aufnahme ins Elysium, wo mühelos und glücklich die Menschen leben und der linde Zephyr ewig weht[2]. Nach Agamemnon wird der Meineid auch nach dem Tode noch gebüßt[3].

Hesiod preist in seinen „Werken und Tagen" die Inseln der Seligen, wo Saturnus herrscht[4]. Wir erinnern ferner an die Sage von Irion, der in der Unterwelt an ein feuriges Rad gefesselt ist zur Strafe für seine Frevel; an die Danaiden, die unablässig Wasser in ein durchlöchertes Faß schöpfen müssen, weil sie ihre Gatten in der Brautnacht ermordet. „Ein rechtschaffener, tugendhafter Mann", singt Pindar[5], „kann über sein dereinstiges Loos beruhigt sein. Die Seelen der Gottlosen aber erleiden, wenn sie aus dem Leben scheiden, Strafe. Drunten unter der Erde spricht einer, dem das Gericht durch Nothwendigkeit auferlegt ist, das Urtheil über alle Uebertretung und Schuld, die im Reiche des Zeus begangen worden ist. Die Guten führen dort ein Leben ohne Thränen ..., die anderen aber haben ein Dasein, zu schrecklich, als daß man es sehen könnte."[6]

Doch wenden wir uns jetzt zu den sittlichen Geboten, deren Beobachtung nach dem Glauben Altgriechenlands die Gottheit von den Sterblichen fordert.

1. Pflichten gegen die Götter. Da die Götter als Wächter und Schirmer der sittlichen Ordnung gedacht werden, so ergibt sich daraus, daß es indirecte Pflicht gegen die Götter ist, diese Ordnung einzuhalten. Man kann die sittlichen Gebote nicht verachten, ohne sich gegen die Götter zu vergehen. Außer dieser indirecten Pflicht ist es aber nach dem Glauben der Hellenen directe Pflicht der Menschen, den Göttern ehrfurchtsvolle Hingabe (εὐσέβεια) zu erweisen — durch dankbare Gesinnung, Opfer, Gebete, Chortänze und Processionen. Die Theilnahme am öffentlichen Cult galt als unverbrüchliche Pflicht[7].

Dieser positiven Pflicht des Frommsinns gegen die Götter entspricht die negative Pflicht, Tempelraub, Verhöhnung der Tempel, der Cultgegenstände und -Handlungen zu unterlassen. Die Vergehungen gegen die Götter werden als die größten aller Frevel angesehen und mit den härtesten Strafen bedroht. In Athen wurde ein Bürger hingerichtet, weil er einen heiligen Vogel des Asklepios getödtet hatte.

Mit dieser Scheu vor jedem Frevel gegen die Gottheit hängt es innig zusammen, daß der Meineid und der Eidbruch als die schrecklichsten Frevel

---

[1] Od. 11, 576 sqq. [2] Od. 4, 561. [3] Il. 3, 278.

[4] Opera et dies 169 sqq. [5] Olymp. 2.

[6] Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1877) S. 297. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit S. 21.

[7] Schmidt a. a. O. II, 19.

..en, welche die Götter in diesem und im jenseitigen Leben ahnden. Daher .. die heilige Scheu vor dem Eide und die uns wiederholt begegnenden ..rnungen vor leichtfertigen Eiden.

2. Der Vater war verpflichtet, die Kinder zu erziehen, nichts Schlechtes ihnen zu dulden und besonders seinen Söhnen kein schlechtes Beispiel zu ..en. Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern werden analog behandelt .. die Pflichten der Menschen gegen die Götter. Auf dieser Voraussetzung ..uht auch die Aristotelische Zusammenstellung der Pietät gegen die Götter .. gegen die Eltern. In der Rede gegen Leokrates (94) behauptet Lykurgos, .. die Fürsorge der Götter unter allen Dingen am meisten die Pietät gegen .. Eltern, gegen die Verstorbenen und gegen sie selbst im Auge habe, weil der größte Frevel sei, sich denen nicht zu widmen oder sich gegen die zu ..rgehen, von denen man den Ursprung des Lebens und so viele andere Wohl..aten empfangen habe. In Athen mußten die angehenden Beamten den Be..eis erbringen, daß sie gegen ihre Eltern die Kindespflichten erfüllten, und ..ach Aeschines verlor derjenige das Recht, in der Volksversammlung zu reden, ..er seinen Vater oder seine Mutter schlug und ihnen nicht Nahrung und Wohnung gewährte[1].

Das Verhältniß der Ehegatten zu einander wurde als ein heiliges, inniges ..ngesehen. Die Göttin Here bewahrt nach dem Ausdruck des Aristophanes ..ie Schlüssel der Hochzeit, und ihre Verbindung mit Zeus gilt als Vorbild ..der menschlichen Ehe. Die Frau soll dem Manne unterthan sein, der Mann ..ie Frau achten[2]. Scharf wird die Untreue unter den Ehegatten verurtheilt, ..esonders die der Frau; aber die Ehescheidung war ziemlich leicht zu erreichen.

Den Mitmenschen gegenüber anerkennt der Hellene vor allem die Pflicht ..er Gerechtigkeit. Hesiod hebt unter den Tugenden in erster Linie die ..erechtigkeit hervor. „Achte auf das Recht und begünstige nicht übermüthige ..ewalt.“[3] „Die Fremden und Bürgern ihr gebührendes Recht gewähren ..nd kein Unrecht thun, denen blüht die Stadt.“[4] Dann empfiehlt er, nicht ..rembes Eigenthum zu rauben, sei es mit der Hand oder mit der Zunge (durch Lüge und Betrug). Demjenigen zürnt Zeus, der den Flehenden oder ..en Gast schlecht behandelt, der sich mit der Frau seines Bruders frevelnd ..ergeht oder die greisen Eltern mit rauhen Worten anfährt oder die Waisen ..eraubt[5]. „Suche nicht schlechten Gewinn, denn schlechter Gewinn kommt dem ..chaden gleich.“

Theognis klagt in seinen Elegien bitter darüber, daß er Zweideutigkeit, ..interlist, Untreue, Freundschaftsbruch, Lüge und Betrug selbst von seiten derer ..efunden, von denen er Besseres erwarten durfte. Chilon, einer der sieben Weisen, gebot unter anderem: Lästere den Nächsten nicht, drohe niemand, ver..ache nicht den Unglücklichen, sei mild, wenn du stark bist, damit man dich ..hre, nicht fürchte.

Schon aus mehreren der angeführten Stellen geht hervor, daß die Pflichten ..er Gerechtigkeit die Pflichten gegen den Nächsten nicht erschöpfen. Auch Wohlwollen sollte demselben entgegengebracht werden. Unter dem Nächsten

---

[1] Schmidt a. a. O. II, 144 ff. [2] Ebend. II, 179.
[3] Opera et dies 211. [4] Ibid. 220. [5] Ibid. 225.

wurde aber nicht nur das Glied derselben Familie und desselben Stammes, sondern jeder hilfsbedürftige Fremde verstanden. Buzyges soll zuerst die einfachsten Pflichten, die jeder Mensch dem andern schuldet, zusammengestellt und deren Uebertreter mit Flüchen bedroht haben, weshalb sie die Flüche des Buzyges genannt werden [1]. Diese Pflichten sind: den unbestatteten Leichnam mit Erde zu bedecken, dem Bittenden Feuer und Wasser zu gewähren, dem Verirrten den rechten Weg zu zeigen und niemand etwas zu rathen, was man selbst für nachtheilig hält.

Doch wir würden die Grenzen unseres Ueberblicks weit überschreiten, wenn wir auch nur einen geringen Theil der Stellen anführen wollten, in denen uns die Wortführer des reichbegabten Volkes die Pflichten der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gegen die Mitmenschen vor die Seele führen. Vielleicht kein anderes heidnisches Volk ist sich der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe so bewußt geworden als das hellenische. Allerdings bis zu der christlichen Anschauung, die im Nebenmenschen das Ebenbild Gottes, das Glied derselben großen Gottesfamilie erkennt und den Nächsten um Gottes willen zu lieben befiehlt wie sich selbst, hat sich das Hellenenthum auch in Tagen seiner höchsten Blüte nie emporzuschwingen vermocht.

Als oberster Grundsatz, nach dem der Mensch sein Verhalten in Bezug auf sich selbst regeln soll, gilt dem alten Griechen der Grundsatz der Selbstbeherrschung und Mäßigung. Der Mensch soll Harmonie und Ebenmaß in seinem ganzen Auftreten und Verhalten zur Schau tragen. Daher der Solonische Grundsatz: Μηδὲν ἄγαν. Das ist der Grundton der Lehren Hesiods und Theognis', der bei allen späteren Dichtern und Rednern wiederkehrt und im Grunde nur eine sozusagen instinctartige Erkenntniß der richtigen Norm des sittlich Guten enthält. Nicht umsonst verband man mit dem Gebot des rechten Maßhaltens das Gebot der Selbsterkenntniß (γνῶθι σαυτόν). Denn die Erkenntniß seiner selbst oder dessen, was sich für uns nach unserer Natur geziemt, ist die Voraussetzung des richtigen Maßhaltens im Begehren und Genießen, in Freude und Trauer, im Handeln und Leiden.

§ 9.

Die germanischen Völker.

Wie das Volk, so seine Götter. Das bewahrheitet so recht ein Vergleich des griechischen Olymp mit der deutschen Götterwelt. In seliger Heiterkeit, bei Spiel, Nektar und Ambrosia fließt den olympischen Göttern des lebensfrohen Hellas das zephyrleichte Leben dahin. Aus der deutschen Götterwelt dagegen tönt uns Kriegslärm und Schwerterklang entgegen. Da ist ewiger Kampf zwischen den Walhallagöttern, den Asen, und den Riesen. Jene sind dem Menschen wohlgesinnt und wohlthätig, diese dagegen schädlich und widrig. Sittliche Pflicht des Menschen ist es, in diesem Kampf den Göttern beizustehen, und von der Erfüllung dieser Pflicht ist des Menschen eigenes Wohl wesentlich bedingt [2].

---

[1] Schmidt a. a. O. II, 279.

[2] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. 5. Aufl. 1878. S. 120.

Leider machen sich diese Götter mancher sittlichen Vergehungen schuldig. Einer ihrer Gegner (Loki)[1] kann ihnen Meineid, Vertrags=, Ehe=, Treubruch, Unzucht, Blutschande, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit, Betrug, Neid, Eifersucht, Mord und Todschlag vorwerfen. Mögen diese Vorwürfe auch erfunden sein, so zeigen sie doch, was als schimpflich und verwerflich galt. Loki will den Asen „Schimpf und Schande" schaffen. Mit der zunehmenden Verschuldung verlieren die Asen immer mehr und mehr ihre Macht im Kampfe gegen die Riesen, und endlich wird der große Tag des allgemeinen Weltbrandes herannahen. Dieser Tag wird sicher eintreten, und zwar dann, wenn schreckliche Zeiten hereinbrechen und alle sittlichen Bande sich lösen, so daß sogar Brüder aus Habgier sich morden, Geschwisterte die Sippe brechen, Ehebruch überhandnimmt und einer des andern nicht mehr schont.

Durch den Weltbrand wird das Böse vernichtet, und eine neue Welt mit neuen Göttern entsteht, in der nie endende Wonne herrscht.

Als der oberste der Götter erscheint Wuotan (Odhin), der „Geber alles Guten", der Hüter und Schirmer der sittlichen Ordnung. In seiner Wohnung Walhalla thronend überschaut er den Gang der Welt und das Treiben der Menschen. Zwei Raben, Symbole seiner Allwissenheit, sitzen auf seinen Schultern und flüstern ihm ins Ohr; denn jeden Tag sendet er sie aus, die Zeit zu erforschen. Zu ihm kommen die in der Schlacht Gefallenen und erfreuen sich mit ihm an süßem Meth, köstlicher Speise und Waffenspiel. Der Glaube an dieses unsterbliche Freudenleben in Walhalla war für die Germanen ein mächtiger Antrieb zu todesmuthigem Kampf. Alle nicht in der Schlacht Gefallenen kommen zu Hel in die Unterwelt. „Hel lohnte und strafte jeden nach seinem Verdienst; dem Guten erscheint sie freundlich, dem Bösen als eine grausame Rächerin."[2]

Nach der Verjüngung der Welt durch den großen Brand kommen alle guten und gerechten Menschen für ewig in die himmlischen Wohnungen, deren es viele gibt. Am besten ist's im goldbedeckten Saal auf Gimils Höhen:

„Da werden bewährte Leute wohnen
Und ohne Ende der Ehren genießen.
Da reitet der Mächtige zum Rath der Götter,
Der Starke von oben, der alles steuert.
Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste
Und ordnet ewige Satzungen an."

Ob es nach der Welterneuerung noch im germanischen Glauben einen Ort der Qual und Strafe gebe, wird von manchen bezweifelt und ist aus den Quellen nicht recht ersichtlich.

Schon aus dem wenigen Angeführten erhellt klar, nicht nur daß auch die heidnischen Germanen wie alle übrigen Culturvölker die sittliche Ordnung als dem menschlichen Belieben entzogen und unter dem Schutze der Götter stehend auffaßten, sondern daß ihre allgemeinen sittlichen Urtheile mit den unserigen im wesentlichen übereinstimmten. Wie wir verurtheilten sie Meineid, Lüge,

---

[1] In der Oegisdrecka bei Simrock, Die Edda. 8. Aufl. 1882. S. 71 ff.
[2] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie S. 144.

Mord, Ehebruch, Vertragsbruch, Untreue, Diebstahl[1], Lieblosigkeit zwischen Eltern und Kindern und Geschwisterten, Neid, Habsucht u. s. w. „Im ganzen führen die heidnischen Eddalieder sechs Arten von Sündern auf, welche im Jenseits, mit Ausnahme der Lügner, alle mit derselben Strafe gezüchtigt werden: die Feinde der Götter, die Meineidigen, die Mörder, die Ehebrecher, die Treubrüchigen und die Lügner.“[2] Wegen ihrer Unreinheit und sittlichen Verdorbenheit wird die Welt zu Grunde gehen, um dann verjüngt und makellos sich aus der Asche zu erheben. In der neuen Welt wird weder Schuld noch Leidenschaft herrschen.

Nach allen Denkmälern waren die Germanen ein überaus religiöses Volk. Die Religion durchdrang das ganze Leben des Einzelnen wie der Sippe. In Ehrfurcht beteten sie zu ihren Göttern, aber meist im Freien, in heiligen Hainen. Dort auch opferten sie den Göttern, allerdings auch Menschen (Gefangene, Verbrecher, Unfreie). Ueberaus geachtet war die Stellung des Priesters. Niemand durfte tödten, binden, schlagen als nur der Priester, und zwar im Auftrage der Gottheit.

Der Sittenstrenge der alten Germanen hat Tacitus ein sehr ehrendes Denkmal gesetzt. Sie leben, berichtet er, unter der Obhut reiner Sitten, nicht durch verführerische Schauspiele noch durch wollustreizende Gastmähler verdorben. Aeußerst selten bei einer so zahlreichen Nation ist der Ehebruch, seine Bestrafung schnell und dem Ehemann anheimgegeben. Auch die preisgegebene Jungfräulichkeit findet keine Schonung; nicht Schönheit, nicht Jugend noch Reichthum gewinnt ihr einen Mann. Denn dort lacht niemand des Lasters. Verführen und verführt werden heißt nicht Zeitgeist. Besser noch ist es bei jenen Völkern, wo nur Jungfrauen heiraten und Hoffnung und Gelübde der Gattin nur einmal stattfindet. Die Kinderzahl beschränken oder eines der Nachgeborenen tödten, ist ihnen Greuel; mehr gelten dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze[3].

Eine dunkle Seite in den sittlichen Anschauungen der Germanen ist die Blutrache, die man nicht nur für erlaubt, sondern für heilige Pflicht hielt. Diese Erscheinung läßt sich aber theils aus der Sippentreue und theils aus dem Mangel an einer genügenden Strafgewalt erklären, die zur Selbsthilfe und dadurch zur Blutrache trieb.

Zur Bestätigung und Ergänzung obiger Darstellung lassen wir jetzt noch einige Auszüge aus der ältern Edda folgen. Das sechste der Lieder, aus denen die ältere Edda besteht, heißt Hâvamâl und bildet eine Sammlung von Sittensprüchen und Lebensregeln, die freilich weit entfernt sind, sich zur Höhe christlicher Lebensanschauung zu erheben, sondern eine recht hausbackene Moral enthalten. Ihr Inhalt läßt sich in die Sätze zusammenfassen: Sei klug, vorsichtig und mäßig in allem und bedenke, wie du andere behandeltst, so wirst du hinwiederum von anderen behandelt werden. Verlaß dich nicht zu viel

---

[1] Im Harbardslied spricht der Fährmann Harbard zu Thor, es sei ihm widerrathen, „Strolche und Roßdiebe“ zu fahren; nur ehrliche Leute solle er über den Sund setzen. S. die Edda, übersetzt von Simrock a. a. O. S. 60.

[2] A. Baumgartner S. J., Island und die Faröer. Freiburg 1889. S. 251 Anm.

[3] Tacit. Germ. 19.

›ere, baue nicht auf Glück und Reichthum, sondern sorge vor allem n unbescholtenen Namen, der auch nach dem Tode bleibt.

3. Wärme wünscht, der vom Wege kommt
Mit erkaltetem Knie;
Mit Kost und Kleidern erquicke den Wanderer,
Der über Felsen fuhr.

4. Wasser bedarf, der Bewirthung sucht,
Ein Handtuch und holde Nöthigung.
Mit guter Begegnung erlangt man vom Gaste
Wort und Wiedervergeltung.

6. Doch steife sich niemand auf seinen Verstand,
Acht hab' er immer.
Wer klug und wortkarg zum Wirthe kommt,
Schadet sich selten:
Denn festern Freund als kluge Vorsicht
Mag der Mann nicht haben.

8. Selig ist, der sich erwirbt
Lob und guten Leumund.
Unser Eigenthum ist doch ungewiß
In des andern Brust.

14. Schweigsam und vorsichtig sei des Fürsten Sohn
Und kühn im Kampf.
Heiter und wohlgemuth erweise sich jeder
Bis zum Todestag.

18. Lange zum Becher nur, doch leer' ihn mit Maß,
Sprich gut oder schweig.
Niemand wird es ein Laster nennen,
Wenn du früh zur Ruhe fährst.

20. Selbst Herden wissen, wann zur Heimkehr Zeit ist,
Und gehen vom Grase willig.
Der Unkluge kennt allein nicht
Seines Magens Maß.

21. Der Armselige, Uebelgesinnte
Hohnlacht über alles
Und weiß doch selbst nicht, was er wissen sollte,
Daß er nicht fehlerfrei ist.

24. Ein unkluger Mann meint sich alle hold,
Die ihm kein Widerwort geben;
Kommt er vor Gericht, so erkennt er bald,
Daß er wenig Anwälte hat.

28. Der schwatzt zu viel, der nimmer geschweigt,
Eitel unnützer Worte.
Die zappelnde Zung', die kein Zaum verhält,
Ergellt sich selten Gutes.

29. Mach nicht zum Spott der Augen den Mann,
Der vertrauend Schutz will suchen.
Klug dünkt sich leicht, der von keinem befragt wird
Und mit heiler Haut daheim sitzt.

35. Eigen Haus, ob eng, geht vor,
Daheim bist du Herr;
Zwei Ziegen nur und dazu ein Strohdach
Ist besser als Betteln.

41. Der Freund soll dem Freunde Freundschaft bewähren
Und Gabe gelten mit Gabe.
Hohn mit Hohn soll der Held erwiedern
Und Losheit mit Lüge.

53. Der Mann muß mäßig weise sein,
Doch nicht allzu weise.
Das schönste Leben ist dem beschieden,
Der recht weiß, was er weiß . . .
Des Weisen Herz erheitert sich selten,
Wenn er zu weise wird.

67. Feuer ist das Beste dem Erdgebornen
Und der Sonne Schein;
Nur sei Gesundheit ihm nicht versagt
Und lasterlos zu leben.

Etwas höher als die Klugheitslehren des Hâvamâl erheben sich di lichen Anschauungen, welche Sigurdrifa in dem nach ihr benannten Hel der Edda den Sigur lehrt[1].

Das rath' ich zuvörderst, gegen Freunde stets
Ledig zu leben aller Schuld.
Sei zu Rache nicht rasch, wenn sie Unrecht thun;
Das, sagt man, taugt im Tode.
Das rath' ich zum andern, keinen Eid zu schwören,
Der sich als wahr nicht bewährt.
Grimme Fesseln folgen dem Meineid,
Unselig ist der Schwurbrecher . . .
Das rath' ich dir fünftens, wo du schöne Frauen
Sitzen siehst auf den Bänken,
Laß Weiberschönheit dir den Schlaf nicht rauben
Noch hoffe sie heimlich zu küssen.
Das rath' ich dir sechstens, wo Männer gesellig
Worte wechseln hin und her,
Trunken table nicht tapfere Männer:
Manchem raubt der Wein den Witz.
Tobende Trunkenheit hat Betrübniß schon
Manchem Manne gebracht,
Einigen Unheil, andern den Tod,
Vielfältig ist das Leiden . . .
Das rath' ich dir achtens, Unrecht zu meiden
Und List und lose Tücke,
Keine Maid verführe noch des andern Gemahl,
Verleite sie nicht zur Lüsternheit.
Das rath' ich dir neuntens, nimm dich des Todten an,
Wo du im Feld ihn findest,
Sei er siechtodt oder seetodt
Oder am Stahl gestorben.
Ein Hügel hebe sich dem Hingegangenen,
Gewaschen seien Haupt und Hand.
Zur Kiste komm' er gekämmt und trocken,
Und bitte, daß er selig schlafe.

[1] Simrock, Die Edda a. a. O. S. 186.

§ 10.

Die Anhänger des Islam.

Soll unsere Darstellung nicht allzu lückenhaft sein, so dürfen wir einen beträchtlichen Bestandtheil des Menschengeschlechts, wie ihn die Anhänger Mohammeds bilden, nicht übergehen. Obwohl die Bekenner des Islam in zahlreiche Secten gespalten sind, so erkennen sie doch alle den Koran als das gemeinsame religiöse Grundgesetzbuch an. Wir brauchen also nur die Offenbarungen des Propheten aufzuschlagen, um die gemeinsamen sittlichen Anschauungen der Moslemin kennen zu lernen.

Bekannt ist, daß der Koran mancherlei Widersprüche enthält und daß manche seiner Satzungen mit christlichen Anschauungen, ja sogar mit den Forderungen des Naturgesetzes im Widerspruch stehen. Wir erinnern nur an das Zugeständniß der Vielweiberei und des ehelichen Zusammenlebens mit Sklavinnen[1]; ferner an das Gebot, den Islam mit dem Schwerte zu verbreiten und an den Feinden Rache zu nehmen[2]; endlich an den sinnlichen Himmel, der dem Muselmann verheißen ist.

Bei alledem bleibt wahr, daß sich die Sittenlehre Mohammeds weit über die der meisten heidnischen Völker erhebt. Eine große Anzahl von Vorschriften hat der Koran aus der christlichen Bibel entlehnt, ja er gibt an einigen Stellen sogar vor, nur eine — allerdings sonderbare — Bestätigung und Erklärung der Schriften Moses' und der Propheten zu sein[3].

Am reinsten ist im Koran die Lehre von Gott vorgetragen. Nicht nur wird die Einheit und Einzigkeit Allahs betont, sondern auch seine Allwissenheit, Weisheit, Allmacht, Ewigkeit und unendliche Vollkommenheit. Allah schaut in die Tiefen des menschlichen Herzens, erkennt die Guten und Bösen, beschützt die einen, während er die anderen haßt. Nach diesem irdischen Leben steht ein allgemeines Gericht bevor, zu dem Gute und Böse durch Posaunenschall gerufen werden. Dann findet die Scheidung zwischen Guten und Bösen statt[4].

„Dann wollen wir ihnen ihre Thaten im hellsten Lichte anzeigen, denn wir waren nicht abwesend. Richtig sollen an diesem Tage die Handlungen der Menschen gewogen werden. Glückselig sollen die sein, deren gute Werke die Wagschale beschweren; die hingegen, deren Wagschalen zu leicht erfunden werden, die werden beweisen, daß sie durch ungerechtes Betragen gegen unsere Offenbarungen ihre Seelen verderbt haben.“[5] Die Guten gelangen in das Paradies, die Gottlosen in die höllische Qual[6].

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß die Sittenvorschriften des Korans als Gebote Gottes gelten, deren Beobachtung vom Menschen unbedingt gefordert wird und über sein ewiges Loos entscheidet. In Bezug auf die einzelnen Pflichten genüge die Bemerkung, daß die sittlichen Gebote des fünften Buches Moses', wenn auch nicht in derselben Form, so doch der Sache nach

---

[1] Der Koran, das Gesetz der Moslemin, übersetzt von Wahl. Halle 1828. Sure IV, S. 64.

[2] Ebend. Sure II, S. 490. [3] Ebend. Sure II, S. 9 u. Sure V, S. 91.

[4] Ebend. Sure XXXVII, S. 437 und Sure XLII, S. 488.

[5] Ebend. Sure VII, S. 117. [6] Ebend. Sure XXXVII, S. 438 ff.

im Koran wiederkehren. Gottesfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit gegen Gott und häufiges Gebet werden vorgeschrieben, Götzendienst, Unglaube und Gotteslästerung streng verboten. Nur reinen Herzens und Leibes soll der Moslem beten, deshalb soll er sich vor dem Gebete waschen und reinigen. Die Kinder sollen ihre Eltern lieben, ehren, ihnen gehorchen, außer wenn sie Böses befehlen, und sie unterstützen[1]. Die Eltern hingegen sollen die Kinder zum Glauben anhalten und für sie beten. „Der Kindermord ist eine entsetzliche Sünde. Enthaltet euch der Hurerei, denn sie ist ein Laster . . . Tödtet keinen Menschen, den ihr nach dem Gesetze Gottes nicht tödten sollt; nur eine nach Gerechtigkeit verhängte Lebensstrafe ist zugelassen . . . Rühret das Vermögen der Waise nicht eher an, als wenn ihr es erweitern könnt, und laßt es ihr, bis sie mündig geworden. Erfüllet den Bund (Vertrag), den ihr gemacht . . ., messet mit einem richtigen Maße und wieget mit einem richtigen Gewichte . . . Tritt nicht stolz im Lande einher.“[2] Auch die Gebote der Wahrhaftigkeit, des Gehorsams gegen die Vorgesetzten, die Barmherzigkeit, die Gastfreiheit, Eintracht und Geduld werden eingeschärft, Zorn, Neid und ähnliche Laster unter Androhung ewiger Strafen verboten.

Zweites Kapitel.

Die Naturvölker.

Die Anhänger des Darwinismus haben sich in neuester Zeit große Mühe gegeben, ihrer Behauptung von der thierischen Abstammung des Menschen eine ethnologische Grundlage zu geben und den Nachweis zu erbringen, daß es wirklich Menschen gebe, denen alle sittlichen Begriffe fehlen. So sagte schon John Lubbock: „Ich glaube in der That, man muß von den niederen Rassen des Menschengeschlechtes sagen, daß sie jeder Vorstellung von Recht und Unrecht entbehren . . . Daß es überhaupt Menschen gebe, die so vollkommen des sittlichen Gefühles ermangeln, war durchaus den vorgefaßten Ansichten entgegengesetzt, mit denen ich an die Untersuchung des Lebens der Wilden herantrat, und ich bin nur Schritt für Schritt und sogar mit Widerstreben zu jenem Schlusse gelangt.“[3] Neuestens beruft sich H. Spencer in einem Artikel der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“[4] auf

---

[1] A. a. O. Sure XVII, S. 228. [2] Ebend. Sure XVII, S. 229.

[3] Entstehung der Civilisation, deutsche Ausgabe S. 340. Mit diesem „Widerstreben“ Lubbocks war es wohl nicht weit her. Das geht schon daraus hervor, daß er mit einer großen Leichtigkeit Thatsachen behauptete, die sich hinterher als falsch erwiesen. Den Tasmaniern z. B. hatte er die Kenntniß des Feuers abgesprochen, obwohl schon „der erste Entdecker Rauchsäulen aus dem Innern der Insel hatte aufsteigen sehen“ (Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 136). Ebenso hatte er den Bewohnern von Fakaafo die Bekanntschaft mit dem Feuer abgestritten, und zwar aus völlig ungenügenden Gründen und obwohl das Gegentheil schon ausdrücklich von Reisenden nachgewiesen worden war, deren Reisebeschreibungen ihm bekannt sein mußten (Peschel a. a. O. S. 137). In gleicher Weise hatte er behauptet, manche wilden Stämme seien nicht einmal im Stande, ihre eigenen Finger zu zählen, noch weniger könne bei ihnen von irgend einer Religion die Rede sein.

[4] Bd. XCV, Heft 1, S. 58 ff.

e Behauptung und sucht dieselbe durch andere gleichwerthige Behauptungen bekräftigen, um darauf die selbstbewußte Folgerung zu gründen, „die heutige active Forschung" könne die Allgemeinheit und Einheitlichkeit des Gewissens, che von Kants Ethik vorausgesetzt werde, nicht anerkennen.

Solchen Aeußerungen stellen wir die Behauptung gegenüber, daß kein ch so verwahrlostes Volk auf Erden anzutreffen sei, dem die terscheidung von gut und bös, von Recht und Unrecht ab- ge und das nicht eine unter dem Schutze übermenschlicher Mächte stehende sitt- e Ordnung anerkenne, die den Dekalog im wesentlichen in sich begreift (464 ff.).

Es ist aber nicht zu vergessen, daß wir es bei den Naturvölkern mit einer tartung und Verkümmerung der menschlichen Natur zu thun en. Die wilden Völker können uns also nicht dazu dienen, ein vollständig tiges Urtheil über die sittlichen Anlagen und Eigenschaften der menschlichen tur zu gewinnen. Wer genau erfahren will, was die Eiche ist, wie tief ihre Wurzeln in die Erde schlägt und wie hoch sie ihre Krone in die Luft ebt, geht nicht auf eine dürre Heide, wo ihm vielleicht ein zwerghaftes, krüppeltes Exemplar derselben begegnen mag, sondern er geht in die Tiefe Waldes, wo sie unter günstigen Bedingungen sich frei entfalten kann, und bet sich hier sein Urtheil über die Eiche. Nach denselben Grundsätzen müssen r bei Erforschung der menschlichen Natur und des in ihr wurzelnden Natur- etzes verfahren. Daraus, daß wir viele sittliche Vorschriften bei den Natur- lkern mißachtet und durch unsinnige und abergläubische Gebräuche ersetzt en, folgt noch nicht, daß diese Vorschriften nicht zum Naturgesetz gehören. ir haben es hier eben mit einer Verkümmerung und Entartung der mensch- jen Natur zu thun. Wohl aber können wir umgekehrt mit voller Sicherheit ließen: Finden wir gewisse Anschauungen und Begriffe bei allen Völkern er Zeiten und Zonen, auch bei den verwahrlostesten, so sind wir vollkommen echtigt, dieselben als in der Natur des Menschen begründet und unzertrenn- mit ihr verbunden anzusehen.

Unserem Zwecke entsprechend werden wir uns also nicht dabei aufhalten, sittliche Verkommenheit der Naturvölker: ihren Kannibalismus, ihre ge- lechtlichen Ausschweifungen, ihre wilde Grausamkeit, ihre Unmäßigkeit, ihre chsucht, ihre Sorglosigkeit und Trägheit zu schildern. Das alles ist zu be- nnt, als daß es von uns dargethan zu werden brauchte. Wenn wir dasselbe t Stillschweigen übergehen, so geschieht es nicht, um es in Abrede zu stellen, dern bloß deshalb, weil wir es als bekannt voraussetzen und es nicht zum ved unserer Darstellung gehört.

Uebrigens müssen wir vor einem sehr verbreiteten Irrthum warnen. Aus r häufigen Uebertretung eines Sittengesetzes darf man nicht fort auf gänzliche Unkenntniß desselben schließen. Was irden wir sagen, wenn ein Reisender aus einem unbekannten Welttheile unsere oßstädte besuchte und nach mehrwöchiger Beobachtung unserer Zustände aus n Vorhandensein der unzähligen Prostituirten, die aus der Schande ein ndwerk machen, aus der Zahl der unehelichen Geburten und ähnlichen That- hen den Schluß zöge, die Europäer hätten sehr mangelhafte Begriffe in zug auf die Keuschheit, ja hielten die größten Vergehen für nicht sündhaft? ne solche Schlußfolgerung wäre unrichtig, und zwar einfach deshalb, weil

man aus Leidenschaft sehr häufig gegen seine bessere Ueberzeugung handelt, namentlich wenn man zum Sklaven der Leidenschaft geworden. Gilt dies bei den Culturmenschen, so noch viel mehr bei den Kindern der Wildniß, die es nie gelernt, sich zu überwinden, und durch äußere sociale Schranken in ihrem sittlichen Thun weniger gehindert werden als wir Civilisirten. Es ist deshalb nichts weniger als wissenschaftlich, wenn Reisende eine oder zwei Wochen einen wilden Stamm in seinem Treiben beobachten und dann der Welt als Resultat ihrer Forschungen den Satz verkünden, diesen Wilden fehle jeder sittliche Begriff.

Erster Artikel.

Die Naturvölker Oceaniens.

§ 1.

Die Australneger.

Mehrere Reisende, so der uns schon bekannte John Lubbock, hatten den Eingeborenen des australischen Festlandes alle religiösen und sittlichen Ideen abgesprochen. Doch diese Ansicht ist längst widerlegt. „Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer großen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt," schreibt Tylor[1], „daß die Eingeborenen von Australien schon zur Zeit der Entdeckung von einem höchst lebhaften Glauben an Seelen, Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und immer geblieben sind."

Die Australier glauben — wenigstens der übergroßen Mehrzahl nach — an ein höchstes Wesen, welches allmächtig ist und alles erschaffen hat. Daneben glauben sie allerdings auch an eine Unzahl von bösen und guten Geistern, die das Leben des Menschen fördern oder hemmen[2]. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung ist unter den Australiern allgemein, wenn auch die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode sehr verschieden und meistens grob sinnlich sind. Mit Recht nennt Schneider die Thatsache bedeutungsvoll, daß der Gedanke an ein künftiges Leben im Geiste eines Volkes eine Heimstätte findet, welches sorglos in den Tag hineinlebt. „In einer Umgebung, in der nichts beständig ist als der Wechsel . . . dem Sensenmann zum Trotz, der nach Willkür seine Opfer aus den Reihen der Mitlebenden holt, auf ein Fortleben hoffen, wie sollte dies dem Wilden, der nicht zu speculiren pflegt, in den Sinn kommen, wenn nicht der Zug nach einer bessern Welt ihm angeboren, die Hoffnung darauf ihm in den Schoß gelegt wäre?"[3]

Die Pietät gegen die verstorbenen Angehörigen ist allgemein.

---

[1] Die Anfänge der Cultur I, 413. Leipzig 1873. S. auch Ratzel, Völkerkunde (1886) II, 86.

[2] Vgl. Dr. Wilh. Schneider, Die australischen Eingeborenen. Frankfurt 1883 (Frankfurter Broschüren Bd. V, Heft 3). Ferner von demselben Verfasser: Die Naturvölker. Paderborn 1885. II, 94. Das letztere vortreffliche Werk werden wir im folgenden sehr häufig benutzen; desgleichen Ratzel, Völkerkunde. 3 Bde. (1885—1888); Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl. (1885).

[3] Schneider, Die Naturvölker II, 107.

In Bezug auf die Familienverhältnisse gilt von den Australiern,
von fast allen nichtchristlichen Völkern: die Frau ist die Sklavin des
nes. „Im übrigen ist der Eingeborene sehr liebevoll gegen seine Frau.
e krank, so verpflegt er sie; wird das Uebel schlimmer, so trauert er die
Nacht; verschwindet alle Hoffnung, so bleibt er an ihrem Lager und
für sie, so gut er kann.“ [1] Die Frauen sind trotz ihres harten Looses
Männern aufrichtig zugethan. Aus Pietät gegen den verstorbenen Mann
in manchen Gegenden die Frau die Haut desselben beständig bei sich
benutzt seinen Schädel als Trinkgefäß.

Ist der Umgang der Geschlechter vor der Verheiratung ein gar freier,
irb dagegen über die eheliche Treue streng gewacht. Der Ehebruch der
en wird vielfach mit dem Tode bestraft. Die Ehe unter Angehörigen
lben Familie ist streng verpönt, sie würde den schwersten Zorn des Schutz-
s nach sich ziehen. Sogar Heiraten innerhalb desselben Clans sind ver-
. Hieraus erklärt sich zum Theil der unter den australischen Stämmen
äufige Mädchenraub. Blutschande gilt als schweres Verbrechen, würde
ich nur in Gedanken begangen. Deshalb dürfen sich mancherorts Schwieger-
er und Schwiegersohn weder sehen noch sprechen [2].

Daß die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, von mein und dein, von
thum in Bezug auf bewegliche und unbewegliche Dinge [3] den Natur-
rn Australiens ebenso wenig fehlen, geht aus der Strenge hervor, mit
Verleumdung und Diebstahl geahndet werden. Die Strafe für Todtschlag
ei einigen Stämmen die Verbannung [4], bei den meisten die Blutrache.

Der Australier hält äußerst streng und gewissenhaft an den Satzungen
Gebräuchen seiner Familie und seines Stammes, da er dieselben als gött-
Anordnungen ansieht, deren Uebertretung den Zorn der Götter und Geister
Folge hat. Das Individuum geht ihm in der Familie und diese wiederum
Stamme auf. Deshalb hält er alles für recht, was zur Erhaltung seines
nmes nothwendig ist. So erklärt sich theilweise die unmenschliche Kalt-
gkeit, mit der der Australier die nachgeborenen Kinder tödtet, welche nach
r Ansicht nur zum Schaden seiner Familie und seines Stammes erhalten

---

[1] Aus dem Berichte des Missionärs P. Strele. Kathol. Missionen (Freiburg),
g. 1885. S. 199. Wir werden uns im folgenden mit Vorzug an die Zeugnisse der
onäre halten, die jahrelang im vertrautesten Verkehr mit den Wilden gelebt haben
deren Zeugniß deshalb weit zuverlässiger ist als die Berichte eines Reisenden, der
aar Tage oder Wochen sich bei einem Stamme aufgehalten hat und ihre Sprache
ber gar nicht oder sehr unvollkommen kennt. „Sproat, ein Völkerkundiger ersten
es . . ., bemerkt treffend: ‚Ein Reisender muß jahrelang unter Wilden
einer der Ihrigen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre gei-
n Zustände irgend einen Werth beanspruchen kann.‘“ (Peschel,
rkunde S. 272.) Auch darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß uns bei neueren Ethno-
oft große Widersprüche begegnen. So behauptet z. B. Sengstake (Globus
, 248) von den Papuainsulanern der Torresstraße, „der Glaube an das Dasein
Seele sei bei ihnen nicht entschieden ausgesprochen“; hinterher aber schildert er ein-
d (nach Haddon), daß nach dem Tode der „Mari“ (Geist, Schatten) den Körper
sse und nach einer fernen Insel auswandere.

[2] Schneider a. a. O. II, 112. [3] Peschel a. a. O. S. 345.

[4] Ratzel, Völkerkunde II, 80.

werden könnten. Neben dieser Unnatur waltet auch wieder die Elternliebe in ihrer ganzen Stärke und Opferfreudigkeit[1].

Das Gesetz der Blutrache gilt in Australien fast allgemein. Sonst wird der Australneger als gutmüthig, friedfertig und ehrlich geschildert. Die Acte blutiger Rache und die Diebstähle, über welche die europäischen Ansiedler so oft klagen, sind zum guten Theil von diesen selbst verschuldet. Die ersten Ansiedler waren vielfach gewissenlose Abenteurer und entronnene oder deportirte Sträflinge, der Abschaum der Menschheit. Noch vor wenigen Jahren erhoben die in Sydney versammelten katholischen Bischöfe Australiens öffentlich bittere Klage über die himmelschreiende Gewissenlosigkeit und Grausamkeit der Weißen gegen die fast wehrlosen Eingeborenen. Der australische Boden ist mit dem unschuldig vergossenen Blute der Neger roth gefärbt. Nur mit blutendem Herzen kann man die Schilderungen von den unmenschlichen Grausamkeiten lesen, deren sich die Weißen im Bewußtsein ihrer Ueberlegenheit gegen die armen gehetzten Wilden schuldig gemacht haben. Das sind dieselben civilisirten Menschen, die Recht und Sittlichkeit als ein ausschließliches Vorrecht für sich in Anspruch zu nehmen wagen! Wenn die Australneger aus dem Treiben der Ansiedler sich hätten einen Begriff von der sittlichen Anschauung der Europäer bilden wollen, so hätten sie nicht ohne Grund schließen können, die Begriffe von Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit seien uns völlig unbekannt!

Weil es sehr bedenklich ist, Sittenschilderungen zu verallgemeinern, sollen sie in allem zutreffend bleiben, so lassen wir der Darstellung der sittlichen Anschauungen, die im großen und ganzen fast allen australischen Stämmen gemeinsam sind, noch eine kurze Uebersicht über einige Stämme im Südosten des australischen Festlandes: die Kurnais, Woiworungs, Murrings u. s. w., folgen. Unser Hauptgewährsmann in dieser Darstellung ist A. W. Howitt, der sich viele Jahre in Australien aufgehalten und eine Reihe interessanter Abhandlungen als Frucht seiner eingehenden Studien über die genannten Stämme veröffentlicht hat[2].

Alle genannten Stämme glauben an einen höchsten Geist oder großen Geist (Tharamulun oder Brewin oder Bünjil), der mit den übrigen Geistern, den Seelen der Verstorbenen, jenseits der Wolken auf der Außenseite des Himmelsgewölbes wohnt. Jeder Mensch hat einen Geist in sich, der schon zu Lebzeiten während des Schlafes zuweilen den Leib verlassen und mit anderen Geistern verkehren kann. Nach dem Tod verweilen die Geister der Verstorbenen noch einige Zeit in ihren früheren Jagdgründen und ziehen dann hinauf in das Land der Geister jenseits des Himmelsgewölbes. Der „höchste Geist" gilt als der Stammvater des Menschengeschlechtes, der einst hier auf Erden lebte, sie alle Künste lehrte, ihnen ihre gesellschaftlichen und religiösen Satzungen gab und nach seinem Tode mit seinem Gefolge in einem Wirbelwind auf das Himmelsgewölbe fuhr. Von ihm auch rühren die strengen Speisegesetze her, die den Genuß gewisser Speisen für bestimmte Alter oder für das weibliche Ge-

---

[1] Schneider a. a. O. II, 115.

[2] Besonders in seinen Abhandlungen: On some Australian Beliefs. London 1883, und: On some Australian Ceremonies of Initiation. London 1884.

ht verbieten und deren Uebertretung die schwersten Strafen zur Folge Ebenso gilt er als der Urheber der „Mannesweihe“, der feierlichen nonien, mit denen der junge Australier mündig erklärt und in die reli- n Gebräuche eingeweiht wird. Tharamulun überwacht selbst vom Himmel die Jugend, um die Uebertretung seiner Satzungen durch Krankheit oder zu strafen. Die Kenntniß seines Wesens und seiner Macht wird den ilingen erst beim Eintritt in das Mannesalter mitgetheilt, und die Weiber n bloß wissen, daß jenseits der Wolken ein großes Wesen wohnt, das r (Tapang) oder Meister (Biamban) genannt wird. Der Name Tha- alun gilt für so heilig, daß die Eingeborenen denselben für gewöhnlich t auszusprechen wagen. Howitt erzählt, daß zwei alte Eingeborene, die iber das Wesen Tharamuluns ausfragte, ihm nur flüsternd und mit Um- eibungen davon zu reden wagten, und anstatt seinen Namen zu nennen, : das Pronomen „Er“ oder den Ausdruck der „große Geist“ gebrauchten. ı alter Woiworung erzählte unserem Gewährsmann, schon vor der Ankunft weißen Männer in Melbourne habe ihn einst sein Vater des Nachts auf Feld geführt und zum Himmel hinaufweisend gesagt: Du wirst jetzt groß, wirst bald im Stande sein, Kängurühs zu tödten, du wirst jetzt ein Mann: dort oben Bünjil, er kann dich sehen und alles, was du hienieden thust[1].

Vor der Einweihungsfeier werden die Jünglinge einem Lehrmeister (Kabo) rstellt, unter dessen Leitung sie eine Art Lehrlingszeit oder Noviciat zu ehen haben. Während dieser Zeit wird ihnen strenge Zurückhaltung und cheidenheit, besonders aber strenger Gehorsam gegen ihre Novizenmeister rlegt. Diese haben sie in allen ihren Pflichten und vor allem über das sen und die Stellung Tharamuluns zu belehren.

Am Einweihungstag ist großer Festzug nach dem Platz, auf dem die Feier tfinden soll. Während dieses Zuges wird den Einzuweihenden zur Er- ung das gerade Gegentheil von dem zugerufen, was man ihnen eigentlich n will, um sie, wie die Eingebornen selbst erklärten, daran zu gewöhnen, en und ehrlich die Wahrheit zu sprechen. Die Feier selbst besteht Ausschlagen eines Vorderzahnes, dem sich die Einzuweihenden unterziehen sen, ferner im Unterricht über das Wesen Tharamuluns in Gegenwart es Bildnisses, weiterhin in der Anlegung der Zeichen der Manneswürde. r übergehen die vielen lächerlichen Gebräuche und tollen Sprünge, mit n die Neger diesen Eintritt ins Mannesalter verherrlichen, und gedenken noch der Pantomimen, durch welche die neugeweihten Männer an ihre tlichen Pflichten erinnert werden. Durch pantomimische Tänze werden rschiedene Vergehen gegen das Eigenthum und die guten Sitten dar- ellt. Die alten Männer und die Lehrer der Einzuweihenden erklären diesen Bedeutung der verschiedenen Vorstellungen und mahnen sie an die Folgen, chen sie sich aussetzen, falls sie nach dem Verlassen des Festplatzes sich r Uebertretungen schuldig machen sollten. So hörte ich, erzählt Howitt, alten Männer sagen: Wenn du etwas Derartiges thust, nachdem du heim- hrt bist, wirst du getödtet werden — nämlich durch Zauber oder directe valt“. „Die eingeschärften Verbote richten sich unter anderm gegen Miß-

[1] **Howitt**, On some Australian Beliefs p. 9.

achtung alter Leute, gegen den geschlechtlichen Verkehr mit schutzlosen Weibern oder mit den Frauen anderer und gegen jene Vergehen, um derentwillen die Städte der Ebene (Sodoma u. s. w.) durch Feuer vom Himmel zerstört wurden." [1]

Durch diese Ceremonien erhält der Jüngling die Vorrechte, Pflichten und Obliegenheiten des Mannes. Er kann sich jetzt verehelichen und ist der Aufsicht der Mutter entzogen. Die Feierlichkeiten sollen ferner eine tiefe, unübersteigbare Kluft zwischen dem frühern Leben des Knaben und dem zukünftigen des Mannes ziehen und das Ansehen der älteren Männer den jüngeren Leuten gegenüber befestigen. Ein Zweck dieser Ceremonien ist auch, den Jünglingen unauslöschlich jene Regeln des Verhaltens einzuprägen, welche das Sittengesetz des Stammes ausmachen [2].

§ 2.

Die Papuaner auf den Belep-Inseln.

Im Norden der großen Insel Neukaledonien liegt eine kleine Gruppe von Inseln, die unter dem Namen Belep-Inseln zusammengefaßt werden und von Papuanern bewohnt sind. Diesen wollen wir uns jetzt zuwenden, weil uns ein Missionär, P. Lambert, der viele Jahre auf diesen Inseln zugebracht, sehr eingehend die Sitten und Gebräuche derselben geschildert hat [3].

Die Belep-Insulaner glauben an das Fortleben der Seelen nach dem Tode. „Kaum haben sie (die Seelen) den Körper verlassen, so schlagen sie den Weg nach Tsiabilum, dem Lande des Doibat, ein. Das Loos aller, sowohl der Guten als der Schlechten, ist, dort zu verweilen." Auf dem Wege dahin gelangen die Seelen an einem Felsenriffe vorbei, auf dem ein böser Geist (Kiemua) herrscht und alle Vorübergehenden, die in seine Netze fallen, quält. Hat er seine Wuth an ihnen gestillt, so läßt er sie weiterziehen. Tsiabilum ist das Paradies der Belep-Insulaner, in welchem Doibat, ein übermenschliches, ungeheuer großes Wesen, herrscht. Dort ist ewiges Fest, beständiger Ueberfluß an Speise, Trank und unaufhörlicher Jubel. P. Lambert gelangte durch seine Forschungen zum Schlusse, daß in Doibat noch die ursprüngliche Idee des einzig wahren Gottes durchschimmere. Denn Doibat ist der Beherrscher des Paradieses, er ist nur Einer; er ist kein Mensch und auch nicht die Seele eines Menschen, der Anfang seines Reiches verliert sich in die Nacht der Zeiten, und dasselbe wird nie aufhören — also eine Ahnung seiner Ewigkeit; unbeweglich steht er auf seinem Platze, seine Füße und Beine sind zwischen Felsen verborgen — ein Schatten von Unveränderlichkeit; sein Auge sieht alles in seinem Reich — Allwissenheit; er hat den Willen und die Macht, alle seine Unterthanen glücklich zu machen — Allgüte und Allmacht. Selbst der Idee des Kiemua, der vor dem Eintritt in das Paradies alle peinigt, liegt der Gedanke zu Grunde, daß nur nach Reinigung und Sühne die Pforten des Himmels sich öffnen.

---

[1] Howitt, Australian Ceremonies of Initiation p. 20.
[2] Howitt l. c. p. 27.
[3] Kathol. Missionen, Jahrg. 1880, S. 73.

Jedes Familienhaupt genießt bei den Belep-Insulanern großes Ansehen, besonders aber der Teama, der oberste Häuptling, der an der Spitze aller Inselbewohner steht. Die Häuptlingswürde ist erblich und geht auf den Erstgeborenen über, der den Titel Tea führt. Die älteste Tochter heißt Kabo, die übrigen Glieder der Häuptlingsfamilie führen den Titel Aon, während alle anderen Leute Jambuet, d. h. einfache Unterthanen heißen.

Den Teama grüßen alle Männer stets mit der größten Ehrfurcht, die Weiber gehen ihm aus dem Wege, kauern auf den Boden und wagen nicht, ihn anzusehen. „Macht und Vorrechte des Häuptlings gründen sich auf ein ungeschriebenes, aber strenge beobachtetes Gewohnheitsrecht.“ Gewöhnlich umgibt ihn ein Kreis von Vertrauensmännern, die aber nur berathende Stimme haben. Ihm steht ausschließlich das Strafrecht zu. Er kann auch die Todesstrafe verhängen. Die Untersuchung wird mitunter von den Aeltesten geführt. Die ältesten, zuerst eingewanderten Familien genießen große Ehren, sie bilden eine Art Adel und vererben ihren Namen von Geschlecht zu Geschlecht.

„Der Teama ist aber in seinem Inselreiche durchaus nicht Herr von Land und Leuten. Seine Unterthanen haben ihr Privateigenthum, und ihre Begriffe über mein und dein sind recht gut entwickelt. Der Belep-Insulaner weiß sehr wohl, daß die Hinterlassenschaft seines Vaters sein ist und daß herrenloser Boden, den er in Besitz nimmt, ihm gehört. Als ich mich zuerst auf der Insel Poot niederließ, kaufte ich mir in der Nähe eines Flüßchens ein kleines Stück Land und wollte mir daselbst eine Hütte bauen. Allein die Arbeiter, die ich gedungen und die nicht Zeugen des Kaufes gewesen, weigerten sich, daselbst etwas anzurühren. Denn die Grundstücke sind sehr wohl bekannt. Ich mußte den früheren Eigenthümer und überdies den Familienältesten kommen und in Gegenwart meiner Arbeiter den Kauf bestätigen lassen; dann erst legten sie Hand ans Werk.“ — Das Eigenthum wird durch Erbschaft und Schenkung, seltener durch Tausch und Kauf übertragen. Pachtzins kennen sie nicht; sie leihen wohl eines ihrer Grundstücke, überlassen aber die ganze Ernte dem Bebauer. Das unbebaute Land rings um die Dörfer und die Wälder bis zu bestimmten Grenzen wird als eine Art Allmende der Dorfbewohner betrachtet, wo jeder sein Holz zum Bau seiner Hütte und seiner Piroge holen darf. Die Allmende des Nachbardorfes wird respectirt [1].

Auch bei den Belep-Insulanern finden wir eine genau beobachtete Ehegesetzgebung. Gewöhnlich werden die Ehen von den beiderseitigen Eltern abgeschlossen. Die Eltern des Bräutigams schicken den Eltern der Braut ein Bündel Zuckerrohr oder einen Korb Ignamen, und sobald die Früchte angenommen und gegessen sind, betrachtet man das Mädchen als vermählt. Nach der Geburt von Kindern ist die Ehescheidung sehr schwierig und kommt nur selten vor. Wer sich dann noch von seinem Weibe trennen wollte, verfiele dem öffentlichen Tadel.

Die nächsten Grade der Verwandtschaft gelten als Ehehindernisse, und Dispens findet nur in der Familie des Häuptlings statt. Auch sind fast nur die Häuptlinge der Vielweiberei ergeben. „Bruch der ehelichen Treue wird an dem Weibe strenge gestraft, manchmal mit dem Tode. Ich bin aber auch ein-

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1880, S. 143.

mal Zeuge gewesen, wie der Häuptling in diesem Punkte eine Verleumderin strafte. Er ließ sie an einen Palmbaum binden, versetzte ihr eine Tracht Hiebe, hieß sie dann die Zunge herausstrecken und schabte mit einem Messer dieselbe ab, indem er sprach: Verstehe wohl, was ich thue, ich nehme die Bosheit deiner Zunge hinweg, auf daß du nie mehr böse und zum Schaden eines andern redest."

Tritt unter den Eheleuten eine Erkaltung der ursprünglichen Neigung ein, so nimmt der Mann oder die Frau die Zuflucht zu allerlei Zaubermitteln, um die frühere Liebe der andern Ehehälfte wieder zu gewinnen.

Nach der Geburt eines Kindes, die sehr hoch gefeiert wird, besonders durch Geschenke des Vaters an die Verwandten, gilt die Mutter als unrein und muß sich deshalb einige Wochen mit dem Neugeborenen in einer getrennten Waldhütte verbergen. Bis zum siebenten oder achten Jahre bleibt das Kind unter der alleinigen Aufsicht der Mutter. Dann wird ein zweites Fest, der „Wia Aiwam", zu deutsch: „Ankunft der Vernunft", gefeiert. Der Knabe erhält eine Leibbinde und darf von der Stunde an den Vater auf dem Fischfang begleiten und muß ihm bei der Feldarbeit zur Seite stehen. Im Alter von 15 bis 18 Jahren folgt ein drittes Fest, der „Tangop" oder die neukaledonische Beschneidung, welche der jüdischen Beschneidung ähnlich ist.

§ 3.

Die Maoris auf Neuseeland.

Die **Maoris** auf Neuseeland gehören zwar heute schon zu den civilisirten Völkern. Wir besitzen aber noch eingehende Schilderungen von ihren sittlichen, religiösen und socialen Anschauungen vor Ankunft der Europäer. Die Maoris überragen an geistiger Befähigung die meisten uncivilisirten Nationen.

Wie bei den meisten Polynesiern, so bildete auch bei den Maoris eine gewisse religiöse Scheu den Mittelpunkt ihrer öffentlichen Einrichtungen sowohl als ihres Privatlebens. Die Maoris glauben an eine Unzahl von Göttern. Alles ist ihnen zufolge durch Umarmung von Himmel (Rangi) und Erde (Papa) entstanden. Aus der Vermählung von Himmel und Erde gingen fünf Söhne, die obersten Götter, hervor. Einer von ihnen, der Kriegsgott Tu, hat die Menschen erschaffen [1].

Neben diesen oberen Göttern verehren die Maoris wie die meisten Polynesier eine große Anzahl von Wairua, d. h. vergötterten Menschen und Vorfahren. Auf diese Weise entstanden die zahlreichen Schutzgötter. Nicht nur jeder Stamm, jede Familie, sondern auch jedes Individuum, ja jede Handlung und Beschäftigung hatte ihren eigenen Schutzgott. Weil auch die lebenden Häuptlinge als Gottheiten verehrt wurden, war alles, was ihnen gehörte, dem gemeinen Gebrauch entzogen und galt als **Tabu**. Der Bruch des Tabu wurde mit dem Tode bestraft. Den Göttern wurden zuweilen, besonders im Kriege, Opfer gebracht. Der in der Schlacht zuerst Getödtete wurde dem Kriegsgott geopfert und deshalb nicht wie die übrigen Erschlagenen und Gefangenen verzehrt.

---

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 80.

Die neugeborenen Kinder wurden bald nach der Geburt durch eine Art Taufe den Göttern geweiht. Auch bei der Heirat wurde von einem Götzenpriester der Segen auf das Paar herabgerufen. Doch galt dies nicht bei den Nebenfrauen, deren die Häuptlinge eine nach ihrem Rang bestimmte Anzahl haben durften. Den Unterthanen war die Vielweiberei verboten. Besonders feierlich wird das Begräbniß begangen. Die Grabstätten werden durch das Tabu geschützt. Ringsherum legt man die Waffen und Geräthe des Verstorbenen sowie die Schädel der Erschlagenen und der Sklaven, die bei der Bestattung eines Häuptlings geschlachtet und verzehrt wurden, endlich die der Frauen, welche sich beim Tode ihres Gatten etwa freiwillig getödtet haben. Daß die Maoris an ein zukünftiges, unsterbliches Leben der Seele glauben, geht schon aus diesen Feierlichkeiten hervor und wird auch ausdrücklich von den Missionären bestätigt[1].

In politischer Beziehung scheinen die Häuptlinge ehemals eine despotische Macht ausgeübt zu haben. Doch diese Macht sowohl als der Standesunterschied, der sonst bei den Polynesiern streng eingehalten wurde, war bei der Entdeckung Neuseelands durch die Europäer fast ganz verschwunden. Es fanden sich nur mehr Freie und Sklaven. Nur in religiöser Beziehung und in Bezug auf die Tracht genossen die alten Häuptlingsfamilien gewisse Vorrechte. Eine eigentliche Gesetzgebung bestand nicht, doch wurden viele althergebrachte Vorschriften als streng verpflichtend angesehen. So wurde der Diebstahl mit Verbannung oder dem Tode, der Ehebruch mit dem Tode bestraft, und gehörte der Verbrecher einem fremden Stamme an, so kam es zum Krieg. Das Eigenthumsrecht wurde sehr strenge gehandhabt. Die Kinder erben den Besitz ihrer Eltern, ohne daß sogar die Häuptlinge das Recht hätten, sie dessen zu berauben[2]. Als Familieneigenthum galten aber bloß die Häuser und die Geräthe, während das Land als Stammeseigenthum angesehen wurde, von dem jeder einen beliebigen Theil anbauen konnte. Die Missionäre rühmten noch an den Maoris ihren Gehorsam gegen die Häuptlinge, ihre Freundlichkeit, Dienstfertigkeit und ihre Ausdauer und Tapferkeit, besonders ihre Ehrlichkeit, an der sie erst durch das schlechte Beispiel der Europäer Schaden litten[3].

Zweiter Artikel.

Die Naturvölker Asiens.

§ 1.

Die wilden Bannars (Ba-Hnars) in Ost-Cochinchina.

Die Ureinwohner Ost-Cochinchina's, Bannars genannt, glauben an das Dasein unzähliger, theils wohlwollender, theils bösartiger Geister. Jeder Berg, jeder Felsen, jeder Fluß, jeder Baum hat seinen eigenen Geist. Die

[1] Cf. Annales de la propag. XV, p. 27. [2] Annales de la propag. XV, p. 10.

[3] Den obigen Berichten könnten wir noch leicht ähnliche Mittheilungen der Missionäre über andere Stämme Polynesiens hinzufügen. So liegen z. B. sehr ausführliche Schilderungen über die Sitten der Futunier vor. Man vgl. Kathol. Missionen, Jahrg. 1890, S. 127. Doch wir müssen uns beschränken, um unsern Ueberblick nicht über Gebühr auszudehnen.

Kenntniß eines allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde scheint ihnen abzugehen. Vom Ursprung des Menschengeschlechtes wissen sie nur, daß der gemeinsame Vater desselben in einem großen Kasten aus einer ungeheuren Ueberschwemmung gerettet wurde, und daß am Anfang ein Reiskorn genügte, um einen Kochtopf zu füllen und eine ganze Familie zu sättigen. Das ist offenbar eine Erinnerung an das goldene Zeitalter und an die Sintflut[1].

Von der Unsterblichkeit der Seele sind die Bannars fest überzeugt. Nach der Trennung von dem Leibe irrt die Seele des Verstorbenen in den umliegenden Gräbern und Bergen umher und erschreckt zuweilen die Lebenden durch nächtliches Erscheinen. Endlich verschwindet sie für immer in der dunkeln Tiefe des Südens, dem allgemeinen Versammlungsplatz der Seelen nach dem Tode.

Wie bei den meisten Naturvölkern, ist auch bei den Bannars die Furcht die einzige Triebfeder des ganzen religiösen und sittlichen Lebens. „Der ganze Cult besteht in Opfern, Gelübden und zahllosen abergläubischen Gebräuchen, deren einziger Zweck ist, die Uebel zu beschwören, die Leiden zu lindern und die Todesstunde möglichst hinauszuschieben.“[2] Jedes Familienhaupt ist zugleich der geborene Opferer; einen eigentlichen Priesterstand gibt es nicht, dagegen eine Unzahl von Zauberinnen, welche als die untrüglichen Dolmetscher der Geister gelten, und deren Entscheidungen wie Orakel aufgenommen und als allgemeine Satzungen anerkannt werden. Sie gelten als mit übernatürlichen Kenntnissen und Kräften ausgerüstet, und jede ihrer Behauptungen findet unbedingten Glauben. Nur selten spielen auch Männer die Rolle der Zauberer.

Die Sitten der Bannars werden uns als einfach und rein geschildert. „Jede verbrecherische Handlung wird nicht bloß durch die allgemeine Mißbilligung gebrandmarkt, sondern auch durch strenge und verdemüthigende Strafen, wie z. B. Sklaverei und Verbannung der Uebelthäter, geahndet.“[3] Sogar der Selbstmord, der zuweilen vorkommt, hat einen eigenen Artikel im Strafgesetzbuch der Wilden: wer sich desselben schuldig gemacht, wird in einem verborgenen Winkel des Waldes, fern von den Gräbern seiner Brüder, beerdigt, und alle die bei seinem Begräbniß mithelfen, müssen sich nachher einer besondern Reinigungsceremonie unterziehen, weil sie sich eine Verunreinigung zugezogen haben.

Leider mischt sich der lächerlichste Aberglaube in alle Verhältnisse der Wilden und gibt zu vielen Streitigkeiten und Kriegen Veranlassung. Jedes Unglück wird der Zauberei eines boshaften Menschen zugeschrieben, und der Schuldige muß durch Zauberkünste entdeckt werden, was zu vielen ungerechten Anklagen führt. Behauptet der Angeklagte, es geschehe ihm unrecht, und verweigert er die geforderte Genugthuung, so nimmt man zu Zauberkünsten oder zu einer Art Ordal seine Zuflucht: der Ankläger und der Angeklagte müssen sich beide mitten in einen Fluß hineinstellen und mit dem Kopf untertauchen. Wer es länger aushält, hat die Wahrheit auf seiner Seite. Erhebt der An-

---

[1] Wir folgen in unserer Darstellung dem Werke von Dourisboure, Les sauvages Ba-hnars, souvenirs d'un missionnaire. Paris 1875. Daselbst findet sich im Anhang auch ein anderer interessanter Bericht des Missionärs Combe über dieselben Stämme.
[2] Combe a. a. O. S. 311. [3] A. a. O. S. 300.

zeklagte zuerst sein Haupt, so ist er des angeklagten Verbrechens schuldig und muß die von einem Schiedsgericht verhängte Strafe erdulden; gelingt es ihm aber, den Kopf länger im Wasser zu halten, so gilt der Ankläger als ein Verleumder und muß Genugthuung leisten. Die Wilden glauben wirklich, „der Geist" werde dem Schuldigen nicht gestatten, den Kopf länger im Wasser zu halten als der Unschuldige.

Die politischen Angelegenheiten werden bei den Bannars in höchst patriarchalischer Weise geregelt. Jedes Dörfchen ist unabhängig, bildet eine kleine Republik für sich und wird von einem aus den einsichtigsten Greisen gebildeten Senat geleitet. Die Berathungen finden in höchst ungezwungener Weise statt. Jeder hat das Recht, ohne jemand zu fragen, frei und offen seine Ansicht zu äußern; doch sprechen die Jünglinge selten, meistens hören sie schweigend den Worten der Alten zu. Die Bannars lieben die Freiheit leidenschaftlich und dulden hierin keine Beeinträchtigung. Sie zahlen niemand Tribut und halten jedes tributpflichtige Volk für sklavisch.

Eine Eigenthümlichkeit der Bannars ist der Freundschaftsbund. Die Verwandtschaft gilt ihnen als etwas so Heiliges, daß es unter keinem sonst noch so gerechten Grund erlaubt sein kann, gegen einen Verwandten Krieg zu führen. Die öffentliche, feierliche Eingehung des Freundschaftsbündnisses gilt aber der Verwandtschaft gleich. Sie geschieht in mehrfacher Weise; die gebräuchlichste ist folgende: Zwei oder drei Wilde, welche mit den Absichten der zukünftigen Freunde bekannt sind, machen die Zwischenhändler. Sie erscheinen abwechselnd bei beiden und fragen sie wiederholt, ob sie wirklich die Absicht haben, sich gegenseitig Freundschaft zu schwören. Auf deren bejahende Antwort lassen sie sich von jedem einen Krug Reiswein und ein Huhn geben. Eines von den beiden Hühnern wird gebraten, dann zerschneiden die Zwischenhändler das Herz, die Leber und die Schenkel in zwei Theile und überreichen jedem der Freunde einen Theil. Zugleich werden zwei Bambusrohre in einen von den Krügen gesetzt. Bevor nun die Freunde trinken, ruft einer der Zwischenhändler mit feierlicher Stimme ungefähr folgendes: „Erinnert euch und vergesset nie, daß ihr heute Brüder werdet; die Freunde des einen sind die Freunde des andern; die Verwandten des einen die Verwandten des andern. Sollte einer von euch das Unglück haben, den Bruder zu verrathen, so möge ihn der Blitz zerschmettern, er möge in die Sklaverei versinken, er möge elend sterben, und sein Leib möge des Begräbnisses entbehren und den Fischen im Wasser oder den Raben des Waldes zur Beute werden u. s. w." Dann essen und trinken die beiden Freunde, und der Freundschaftsbund ist geschlossen. Der Missionär Dourisboure erzählt, daß ein Bannar mit einem Diener der Mission den Freundschaftsbund einging und seit jener Zeit in allen Wechselfällen und bei den größten Schwierigkeiten den Missionären unverbrüchlich die Treue bewahrte und sie beständig beschützte[1].

„Der Diebstahl ist bei den Bannars unbekannt oder kommt wenigstens äußerst selten vor."[2] Gefundene Sachen erstatten sie dem Eigenthümer, fordern aber hohen Finderlohn. Für wie schimpflich der Betrug gehalten wird, geht z. B. daraus hervor, daß ein Wilder, der einst die Missionäre hinter-

[1] Dourisboure l. c. p. 22 ss. [2] Ibid. p. 81.

gangen hatte und ertappt wurde, sich zwei Jahre lang nicht mehr bei ihm sehen zu lassen wagte. Die Entheiligung der den Geistern geweihten Sachen sehen sie als ein schweres Vergehen an, das die Geister mit schrecklichen Strafen züchtigen.

Wahrhaft rührend sind die Züge treuer und selbstloser Anhänglichkeit an die Missionäre, die uns Dourisboure von einem Eingeborenen, Namens Hmur, erzählt. Hier nur einer, der für die sittlichen Begriffe der Bannars charakteristisch ist. Mehrere Wilde hatten beschlossen, die Missionäre zu tödten. Am Vorabende des Tages, an dem der Mord ausgeführt werden sollte, war großes Fest im Gemeindehause, das sich in der Mitte eines jeden Weilers befindet. Hmur, der wegen seines Muthes bekannt und allgemein geachtet war, führte die Missionäre auch zum Fest. Lange schon hatte die Festfeier gedauert, als Hmur sich plötzlich mitten in der Versammlung erhob und mit Donnerstimme den Wilden zurief: „Ich habe gehört, daß man mir ein Verbrechen daraus macht, der Freund dieser Annamiten (so wurden die Missionäre und ihre Gehilfen genannt) zu sein, und man tadelt mich, weil ich sie heute zur Theilnahme an unserem Feste eingeladen habe. Warum haben sie denn Feinde unter uns? Was haben sie uns Uebles gethan? Welches Unrecht haben sie begangen? Wenn sie euren Reis gegessen, so haben sie ihn bezahlt, niemand hat euch gezwungen, denselben zu verkaufen. Ist auch nur einer unter euch, vom kleinsten Kind bis zum Aeltesten, dem sie das geringste Unrecht zugefügt haben? Stehet auf, ihr, die ihr nur im geheimen zu reden, in die Ohren zu flüstern wagt. Ihr Feiglinge, wenn jemand mir zu antworten wagt, so erhebe er sich. Ja, ich sage es vor dem ganzen Dorfe, daß ich diese Fremden liebe, weil sie gut sind, ich allein lasse ihnen Gerechtigkeit widerfahren." Dann schwor er mit einem brennenden Stück Holz in der Hand dem Rädelsführer Haß. Durch dieses Auftreten wurden die Mörder so eingeschüchtert, daß sie ihr Vorhaben aufgaben [1].

Von demselben Hmur sagt Dourisboure: „Oft wenn ich daran dachte, wie ehrlich, gerecht, wahrheitsliebend und dienstfertig Hmur sei, fiel mir das Wort des hl. Thomas ein, Gott werde einem Manne, der sein ganzes Leben hindurch die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes beobachtet, eher einen Apostel schicken, als ihn ohne Taufe sterben lassen. In diesem Fall war Hmur. Haß der Ungerechtigkeit, natürliche Liebe zur Wahrheit und Edelsinn sind bei den Heiden nicht so selten, daß sich nicht manche Beispiele anführen ließen. Aber selbst in verborgener Einsamkeit keusche Sitten bewahren, schlechte Gedanken und schuldbare Begierden von seinem Geiste und Herzen fernhalten, ist eine Erscheinung, die man unter Nichtchristen selten antrifft. In Bezug auf diesen Punkt nun sagte Hmur einem Missionär, der ihm die Pflicht der Keuschheit selbst in betreff der Gedanken und Worte darlegte: O Vater, hierin weiß ich schon lange, was in Gedanken und Werken erlaubt ist. Früher, in meiner Jugend, wenn ich auf meinem Wege einem Mädchen begegnete, so wendete ich meine Blicke ab, um keine schlechten Begierden in mir aufkommen zu lassen." [2]

Bezeichnend für die Strenge, mit der die Bannars auf die Keuschheit halten, ist der Umstand, daß nur Mann und Frau mit den kleinen Kindern

[1] Dourisboure l. c. p. 67. [2] Ibid. p. 127.

um denselben Herd schlafen. Die etwas größeren Mädchen schlafen in einem getrennten Winkel, und die Jünglinge vom 13. Altersjahre an bis zur Heirat müssen das gemeinsame Haus inmitten des Dorfes bewohnen.

Zur Vervollständigung unseres Bildes lassen wir noch einen Zug folgen, der die Ansichten der Bannars in Bezug auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern beleuchtet. Einst fragte ein Wilder Namens Lam den Missionär, ob seine Eltern noch lebten, und als dieser das bejahte, fragte Lam weiter, warum er sie denn verlassen habe. „Um dich im Glauben zu unterrichten," entgegnete der Missionär. Lam: „Aber später wirst du doch nach Europa zurückkehren?" Missionär: „Nein, ich werde bis zum Tode hier bei euch bleiben." Lam: „Aber dann bist du undankbar. Du liebtest deine Mutter nicht." Der Missionär hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, wie sein Verhalten mit der Liebe und Dankbarkeit gegen seine Mutter recht wohl vereinbar sei[1].

Ich glaube, diese wenigen Angaben genügen, um uns fühlen zu lassen, daß wir uns bei den Bannars in Bezug auf die sittlichen Anschauungen ganz auf heimischem Boden befinden.

§ 2.

Die Ainos auf Japan.

Die Ainos sind die Ureinwohner Japans, die von dem jetzt herrschenden Volke in die Gebirge von Jesso und auf die umliegenden Inseln zurückgedrängt wurden und sich dort bis heute ziemlich unvermischt erhalten haben.

Sie glauben an Götter, Göttinnen und Geister, welche sie durch mancherlei Feste ehren. In Leiden und Krankheiten beten die Ainu-Männer inbrünstig zur Feuergöttin und bringen ihr Trankopfer dar. Von den Frauen behauptet J. K. Goodrich[2], dem wir unsere Angaben entnehmen, das Beten sei ihnen nicht gestattet; doch gibt er zu, daß sie während des Gebetes der Männer weinen und wehklagen.

Die Ainos glauben an die Fortexistenz im Jenseits. Im Po-Bea Moschiri (Reinigungsfeuer) empfangen die Verstorbenen Lohn und Strafe. „Man nimmt an, daß die Bösen dort von unreinen Geistern, eitun kamui, gequält werden; aber worin die Belohnung der Guten bestehen soll, davon haben die Ainu keine Vorstellung."[3] Obgleich die Vorstellungen der Ainos vom künftigen Dasein sehr unklar sind, so halten sie doch dafür, die Geister der verstorbenen Männer seien den Lebenden wohlgeneigt. Vor den Geistern der Weiber dagegen hegen sie Furcht; diese gelten als bösartige Hexen.

Die sittlichen Pflichten der Gottesverehrung erhellen schon aus dem Gesagten. Von den Pflichten der Eltern- und Kindesliebe sagt Goodrich: „Wenn die Ainu-Eltern in der Liebe zu ihren Kindern auch nicht so demonstrativ sind als andere Völker, so lieben sie meines Erachtens ihre Kinder ebenso zärtlich." „Die Kinder werden zum strengsten Gehorsam gegen beide Eltern erzogen, und wenn mehrere Söhne vorhanden sind, so verlangt und erhält der älteste von seinen jüngeren Brüdern unbedingten Gehorsam." Die Kinder

[1] Ibid. p. 95. [2] Ausland, Jahrg. 1889, S. 181.
[3] Ausland, Jahrg. 1889, S. 182.

werden manchmal durch ihre Väter in der frühesten Jugend verlobt, doch ist die Verlobung nicht absolut bindend, denn es steht den Kindern das Recht des Veto zu. Die Hütte des neuen Paares wird gewöhnlich auf dem Grund und Boden gebaut, der dem Vater gehört und nahe bei dessen Haus liegt.

„Ehebruch gilt bei den Ainos für ein großes Verbrechen und wird strenge bestraft; die schuldigen Theile werden manchmal an den Fersen aufgehangen, bis sie beinahe todt sind. Die anderen Verbrechen, welche durch allgemeine Zustimmung geahndet werden, waren, nach Batchelor, Diebstahl, Blutschande, Mord, Selbstmord, Kindsmord, Ungehorsam gegen die Eltern, Götzendienst und Preisgeben der Person."[1]

Dritter Artikel.

Die Naturvölker Afrika's.

§ 1.

Die Neger.

„Einer gehässigen Schule von Völkerkundigen war der Neger zum Inbegriff alles Rohen und Thierartigen geworden. Jede Entwicklungsfähigkeit suchte sie ihm zu bestreiten, ja seine Menschenähnlichkeit in Zweifel zu ziehen."[2]

Doch eine besonnenere Forschung hat die Neger längst wieder in ihre vollen Menschenrechte eingesetzt. Entgegen den Behauptungen früherer Reisenden, welche den Negern alle Religion und sittlichen Begriffe absprachen, steht heute fest, daß die schwarzen Bewohner des dunkeln Continents alle an überirdische Wesen glauben. Waitz stellt sogar die Behauptung auf, daß sie nahezu „auf der Grenze des Monotheismus stehen, wenn auch ihre Religion mit einer großen Summe groben Aberglaubens vermischt ist"[3]. „Die Idee des höchsten Wesens ist überall bei den Negern vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt und verzerrt, und dieselbe erscheint nirgends als Keim jüngster Entwicklung, sondern überall als welke Blüte eines ursprünglichen reinern Monotheismus."[4]

Von der Beninküste schreibt der Missionär Barbaglia am 17. Januar 1891[5]: „Ueber das Land will ich bemerken, daß jeder, welcher vielleicht noch der Ansicht sein sollte, es gebe Völker, die vom Dasein Gottes nichts wissen, hier bald diese falsche Meinung abstreifen würde. Wildere, unwissendere und verthiertere Menschen, als dieses Land aufweist, werden sich kaum denken lassen — keine Spur eines geistigen Fortschrittes seit Jahrhunderten; und doch trifft man hier keinen, der nicht völlig davon überzeugt wäre, daß es einen Gott gibt. Freilich denken sie sich Gott in ihrer Weise und zollen ihm, obschon sie ihn den Schöpfer und Herrn der Welt nennen, keine Verehrung; diese ist einem andern Herrn, dem Teufel, dem sie in tausend Götzenbildern, in Bäumen, Felsen, Flüssen, Bergen huldigen und Hennen, Tauben, Ziegen u. dgl. zum Opfer bringen, vorbehalten."

[1] Ausland, Jahrg. 1889, S. 131. [2] Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 487.
[3] Anthropologie der Naturvölker (1860), Thl. II, S. 167.
[4] Schneider, Die Naturvölker II, 271.
[5] Kathol. Missionen, Jahrg. 1891, S. 154.

Keiner hat sich um die Erforschung der Religion und Sitten der Neger rika's größere Verdienste erworben als der berühmte Livingstone, der jahrelang als Missionär im Innern Afrika's aufhielt und dem Stanley größte Wahrheitsliebe nachrühmt[1]. Auch Livingstone behauptet, daß der aube an ein höchstes Wesen und die Fortdauer des Daseins nach dem Tode er den Negern allgemein sei. „Alle Afrikaner, die wir angetroffen haben, so fest von ihrem zukünftigen Dasein überzeugt wie von ihrem gegen- rtigen Leben, und wir haben keine gefunden, denen der Glaube an das hste Wesen nicht eingewurzelt war." [2]

„Der ursprüngliche afrikanische Glaube", sagt derselbe Afrikaforscher, heint der zu sein, daß es einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der de gibt, daß er die verschiedenen Pflanzen der Erde den Menschen gegeben , damit dieselben als Vermittler zwischen ihm und jener geistigen Welt nen, in welcher alle, die geboren werden und sterben, fortfahren zu leben; ß die Sünde in Unbilden gegen die Mitmenschen, seien es nun lebende r abgestorbene, besteht, und daß der Tod oft eine Strafe für eine Schuld, B. Zauberei, ist." Wenn die Neger gewöhnlich nicht zum höchsten Wesen bet beten, sondern zu den untergeordneten Geistern, so kommt das nach ingstone von ihrem Glauben, Gott habe diesen die Weltregierung überlassen. weilen jedoch wendet sich der Neger direct an Gott. „Gott im Himmel, hütze mich", beten manche Stämme. Selbst bei den gesunkensten Stämmen n man oft die frommen Redensarten hören: Wie wunderbar hat Gott dies macht! Gott hat ihn sterben lassen[3].

Ganz besonders wichtig und interessant ist Livingstone's Aussage über sittlichen Anschauungen der Neger. „Ihr Begriff vom sittlich chlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unserigen; ch glauben sie, daß sie nur niederen Wesen, nicht aber dem höchsten Wesen rantwortlich sind. Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen e Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigeren ter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebenso gut wie Diebstahl, Mord er Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Euro- ern oder ihrer Lehre wußten. Die einzige neue Zuthat zu ihrem Sitten- setz ist dies, daß es verkehrt sei, mehr als ein Weib zu haben. Dies war en vor der Ankunft der Europäer nie in den Sinn gekommen, nicht einmal Form eines Zweifels." [4]

Gegenüber solchen Zeugnissen reichen darwinistische Liebhabereien, die in n Negern so gerne die Zwischenglieder zwischen Menschen und Affen ge- nden hätten, nicht aus. Die Neger sind auf sittlichem Gebiete Fleisch von serem Fleisch.

Aber ist es denn nicht bekannt, daß sie diebisch, heimtückisch, träge, ver- gen und äußerst sinnlich sind? Allerdings. Aber wir wiederholen: Daraus gt nicht, daß sie der allgemeinen sittlichen Grundsätze entbehren und ihr

---

[1] How I found Livingstone. London 1879. p. 352.

[2] Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika, übersetzt von Martin (1874), 242. [3] Schneider a. a. O. II, 270.

[4] Livingstone a. a. O. S. 242.

eigenes Thun für sittlich zulässig halten. „Der Neger“, sagt der Afrikareisende Lenz, „weiß infolge angeborener Schlauheit und eines besondern Instinctes recht wohl zu unterscheiden, was gut und was böse ist; hat er irgend eine Schlechtigkeit vor, die Ausplünderung eines Europäers oder sonst etwas, so kommt es gar nicht selten vor, daß er sein Fetischidol, das ihm in diesem Falle ein unbequemes Gewissen ist, einfach vergräbt, damit dasselbe nicht Zeuge seiner Schandthat sei.“ [1]

Uebrigens darf man sich sein Urtheil über die sittlichen Anschauungen der Neger nicht nach ihrem Verhalten gegen die Europäer bilden. Diese haben es selbst verschuldet, daß sie von den Schwarzen vielfach als deren geborene Feinde betrachtet werden, mit denen sie auf beständigem Kriegsfuß leben und die sie nach Feindesart behandeln dürfen. Unter sich sind die Neger treu, der an einem Schwarzen begangene Diebstahl entehrt und wird schwer geahndet[2].

Rühmend sei noch an den Negern hervorgehoben ihre große Liebe und Zärtlichkeit zu ihren Kindern sowie die Liebe, Anhänglichkeit und Ehrfurcht der Kinder gegen ihre Eltern und überhaupt gegen ältere Leute; ferner ihre Liebe zur Heimat und ihre große Gastfreundschaft gegen Fremde.

Die Neger erstrecken sich vom Südrande der Sahara bis südlich zu dem Gebiete der Hottentotten und Buschmänner sowie vom Atlantischen Meer bis zum Indischen Ocean. Da sie ein so ausgedehntes Gebiet bewohnen und in sehr verschiedene Stämme zerfallen, so lassen wir der allgemeinen Charakteristik derselben noch die Schilderung einiger Stämme im besondern folgen.

Man pflegt die Neger in zwei große Familien einzutheilen: die Sudanneger und die Bantuneger. Die ersteren bewohnen den Sudan vom Senegal bis zur Ostküste Afrika's; die Bantuneger wohnen südlich vom Aequator. Wir wählen aufs Gerathewohl von den Sudannegern die Mandingos am Senegal und die Dinka am Weißen Nil; von den Bantunegern die Wazaramos an der Ostküste südlich vom Kingani und den Betschuanastamm der Marutse-Mabunda am linken Ufer des Sambesi.

1. Die Mandingos (Malinke-Soninke-Familie) am Senegal haben zum Theil den Koran und mit ihm mohammedanische Sitten und Gebräuche angenommen. Ein Theil aber — und dieser allein interessirt uns hier — ist noch heidnisch und huldigt dem einheimischen Schlangencult. Im Tempel von Massanale thront Abhula-Dhajanor, die oberste der Schlangen. Zur Nachtzeit erscheint diese Gottheit ihren Anbetern unter den verschiedensten Gestalten und hält ihnen ihre Vergehen vor und verordnet zur Sühne derselben die schwersten Opfer. Allgemein glauben die Mandingos an die Seelenwanderung und sind überzeugt, daß sie in einem andern Lande wiedergeboren werden. Auf diesem Glauben beruht die große Verehrung, die den Todten zu theil wird.

Die Mandingos werden als ein kräftig gebautes und arbeitsames Volk geschildert, das sich durch Herzensgüte, Frohsinn und Wißbegierde auszeichnet[3]. Die Frauen sind weichherzig und zärtliche, liebevolle Mütter. Bei der Erziehung sehen sie vorzüglich auf Wahrheit und Treue. Die Mädchen helfen

---

[1] Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878. S. 193.
[2] Schneider a. a. O. S. 299.
[3] Oberländer, Westafrika vom Senegal bis Benguela. 1874. S. 70.

spinnen und Korn mahlen, die Knaben verrichten Feldarbeiten. Wie alle Neger sind auch die Mandingos große Liebhaber der Musik, sie sind gastfrei, friedfertig, und ihre Behandlung der Armen und Kranken ist menschenfreundlich. An Diebssinn stehen sie den meisten Negern nicht nach.

Die Verheiratung geschieht früh. Der junge Mann, der eine Frau nehmen will, begibt sich zu den Eltern der Braut und hinterlegt den Kaufpreis, welcher in den Händen der Eltern verbleibt, damit die Tochter für den Fall des Todes ihres Mannes sich einen neuen Bräutigam kaufen könne. Am Hochzeitstage führt der Mann die Frau in ihre Hütte. Denn da jeder Freie mehrere Frauen hat, so besitzt jede davon eine eigene Hütte, welche innerhalb eines Zaunes liegt, der das ganze Familiengehöfte (Surk) umschließt. In der Behausung angekommen, erhält die Braut sofort den Auftrag, die gewöhnlichste Hausarbeit zu verrichten, und mit diesem symbolischen Zeichen ihrer künftigen Bestimmung ist die Trauung vollzogen. Ist die Frau auch dem Manne nicht gleichgestellt, so wird sie doch bei den Mandingos besser behandelt als vielfach bei den Arabern[1]. Ehebruch soll häufig vorkommen, wird aber strenge bestraft. Im Betretungsfalle erhält der Verführer eine Tracht Prügel — die gewöhnliche, landesübliche Strafe für die meisten Vergehen — und wird dann sammt seiner Familie zu Gunsten des betrogenen Gatten in die Sklaverei verkauft. Die schuldige Frau dagegen soll, wie uns Reisende versichern, oft straflos ausgehen, ja sogar von ihrem Manne als Werkzeug der Verführung gebraucht werden, um so seine Habsucht befriedigen zu können.

Obwohl die Sklaverei bei den Mandingos allgemein ist, so dürfen doch die einheimischen Sklaven nur mit Einwilligung des Palawer (Rathsversammlung) getödtet oder verkauft werden, ja ihre Behandlung soll durchschnittlich eine milde sein. Viel härter dagegen ist das Loos der kriegsgefangenen Sklaven, über die dem Eigenthümer unbeschränktes Verfügungsrecht zusteht.

Die gewöhnliche Strafe für geringere Verbrechen ist, wie schon bemerkt, die Bastonnade; schwerere Verbrechen werden auch mit Versklavung und der Mord mit Hinrichtung bestraft.

2. Die Dinkaneger sind wohl das zahlreichste der vielen Völker am Weißen Nil, aber an einem politisch-nationalen Zusammenhang scheint es ihnen ganz zu fehlen. Ein gemeinsames Oberhaupt gibt es nicht. Die Gemeindehäuptlinge haben nur geringes Ansehen und geringe Befugnisse; doch achtet man auf ihren Rath. Im Kriege sind sie die Anführer. Die Dinka sind voll unbeugsamen Trotzes gegen alles Fremde und voll Freiheitsliebe.

Hinsichtlich ihrer Religion glauben sie an ein höchstes Wesen, Den-did, das alles, auch den Menschen, erschaffen hat. Gott ist gut, aber er kümmert sich um die Weltregierung nicht; deshalb fürchten ihn die Dinka nicht und scheinen ihn auch nicht zu verehren. Sie scheinen noch eine Ahnung vom seligen Urzustand des Menschen und dem Sündenfall zu haben. Sie sagen: Gott hat alle Menschen gut erschaffen, und sie lebten bei Gott im Himmel. Da aber einige böse geworden, so habe er sie mittels eines Seiles auf die Erde herabgelassen. Die Guten konnten an diesem Seile wieder in den Himmel

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 76.

hinaufklettern, wo sich alles an Tanz und Bier belustigte; allein mit der Zeit brach das Seil, und so ist der Himmel für die Menschen verschlossen[1].

Außer an Gott glauben sie auch an gute und böse Geister. Um die ersteren scheinen sie sich nicht zu kümmern, die bösen dagegen sehen sie als Urheber aller Uebel an. Durch allerlei Zauberkünste — deren Ausübung das Handwerk einer eigenen Klasse von Menschen bildet — suchen sie den Einfluß der bösen Geister zu entfernen oder zu hindern. Eine eigentliche göttliche Verehrung scheint den Schlangen erwiesen zu werden, die sie als das Princip oder Symbol alles Bösen ansehen und denen sie Opfer bringen.

Ob die Dinkaneger an die Unsterblichkeit der Seele glauben, wird von einigen Reisenden bezweifelt. So von dem Missionär Kaufmann und auch von Schweinfurth, der überhaupt den Zweifel ausspricht, ob in Afrika der Unsterblichkeitsglaube einheimisch sei. Doch behauptet letzterer selbst von den Schilluknegern, den Nachbarn der Dinka: „Von den Verstorbenen nehmen sie an, daß sie unsichtbar stets in der Nähe der Lebenden weilen und sie begleiten.“[2] Auch Kaufmann bemerkt, daß man die Todten mit einer gewissen Feierlichkeit begräbt und die Todtengräber sich Erde in das Ohr legen, um das Geheul des Todten nicht zu hören[3]. Das hätte keinen Sinn, wenn sie meinten, mit dem Tode sei alles aus.

Ungerechtfertigt ist die Annahme, daß es bei den Dinkanegern kein eigentliches Familienband und Familienleben im europäischen Sinne gebe[4]. Ist ein Familienglied gestorben, so legt die ganze Familie für längere Zeit das Zeichen der Trauer an, nämlich einen Strick um den Hals.

Die Eingehung der Ehe geschieht wie meist bei den Orientalen. Hat der Jüngling ein Mädchen gefunden, das ihm gefällt, so sucht er zuerst dessen Einwilligung zu erhalten; dann geht er zum Vater desselben und unterhandelt um den Preis, der meist in Kühen und Ochsen besteht. Selbst eine Verlobung kennt der Dinka. Es wird nämlich das Mädchen oft schon im zarten Alter von sieben bis neun Jahren dem Bewerber um den festgesetzten Preis versprochen. Dieser muß sogleich einen Hammel bezahlen, welcher geschlachtet und geschmaust wird. Die Hochzeit selbst findet aber meistens erst statt, wenn das Mädchen 15—16 Jahre alt ist. Am Hochzeitstage kommen die Freunde des Bräutigams mit Krügen voll Milch zum Vater der Braut; bei Vernehmen wird ein Ochs geschlachtet und Freudenmahl gehalten. Der Bräutigam übergibt einen Theil seines Kaufpreises und bringt damit die Ehe zum Abschluß. Er führt die Braut in seine Wohnung und übergibt ihr zwei Felle als Kleidung. Bei höheren Preisen wird die ganze Summe erst dann bezahlt, wenn die junge Frau in Hoffnung ist. Bleibt sie unfruchtbar, so erfolgt keine Nachzahlung mehr; oft wird sie sogar heimgeschickt, was zu mancherlei Streit Veranlassung gibt. Das Loos der Dinkaweiber ist ein hartes; alle mühsamen Arbeiten liegen ihnen ob, während die Männer faulenzen und Tabak rauchen. Auch die Vielweiberei trägt wesentlich dazu bei, das Loos des Weibes zu verschlechtern. Trotzdem versichert uns ein Missionär, daß dasselbe nicht so

[1] Kaufmann, Schilderungen aus Centralafrika. 1862. S. 125.
[2] Im Herzen Afrika's. 1874. I, 99.
[3] A. a. O. S. 130. [4] Schweinfurth, Im Herzen Afrika's S. 182.

:i herumgehen kann, sondern auch geachtet ist und im Kriege geschont wird. e Negerkinder lieben ihre Eltern, wie auch umgekehrt die Eltern, besonders Mütter, mit zärtlicher Liebe ihren Kindern zugethan sind [1].

Da die Männer jede Bekleidung unter ihrer Würde halten und auch die verheirateten Mädchen fast ganz nackt umhergehen, so läßt sich erwarten, ß ihre Keuschheit nicht in allem den christlichen Anforderungen entspricht d ihre Schamhaftigkeit viel zu wünschen übrig läßt. „Doch sind sie in genwart des Fremden eingezogener, als man glauben könnte. Ich muß en, daß ich durch drei Jahre nie etwas Unsittliches gesehen oder in meiner genwart gehört habe, wenn auch noch so oft junge Burschen und Mädchen :ereinander beisammen waren. Von Verführung eines jungen Mädchens)en wir wenig gehört; dazu mag wohl der Umstand viel beitragen, daß die ädchen als Bräute verkauft werden und der Verführer die Rache des Vaters gewärtigen hätte, den er so um einige Kühe gebracht. Allein um so ier und frecher leben ältere Mädchen, die keinen Mann gefunden, und entfene Weiber." [2]

Der Hauptbesitz der Dinka besteht im Vieh, besonders in zahlreichen nderheerden, die für einen ganzen Bezirk in einem großen Park vereinigt d. Alles Dichten und Trachten der Dinka dreht sich um ihre Rinder, die en fast theurer sind als Weib und Kind.

Seiner Sklavenstellung entsprechend erbt das Weib nicht, sondern wird :erbt. Sein Besitz erstreckt sich bloß auf Glasperlen und Ringe aus Kupfer d Eisen. Hinterläßt ein Vater mehrere erwachsene Kinder, so vertheilt er ch vor seinem Tode seine Habe unter seine Söhne, damit keine Erbstreitigten entstehen. Die Weiber und Töchter bleiben beim Erstgeborenen, der ch dem Tode des Vaters als Haupt der Familie gilt. Hat ein Vater bloß ine Kinder, so geht das Erbe an den nächsten Verwandten, bis die Söhne oß geworden, wo sie dann die Erbschaft des Vaters antreten und am Grabe sselben einen Kuhpark anlegen.

Die Dinkastämme führen häufige Kriege untereinander, zu denen meistens r Raub einer Frau oder Viehdiebstahl Veranlassung gibt. Doch sind : Kriege nicht sehr blutig und meistens bald beendigt. Die Besiegten müssen r Sühne ein paar Kühe abtreten.

3. Ueber die Bazaramos besitzen wir ziemlich ausführliche Berichte n Msgr. Horner, der viele Jahre als Missionär mit ihnen verkehrte [3]. ie Bazaramos, die an der Küste wohnen, haben den Islam angenommen. iejenigen aber, die mehr nach dem Innern wohnen, sind bis heute heidnisch d Gegner der Araber. Sie werden als häßlich und abstoßend geschildert, len aber trotzdem, wie alle Neger, eitel und putzsüchtig sein, besonders natürh das „schöne Geschlecht". Ihren Hauptstolz setzen sie auf ihre Waffen, die beständig mit sich tragen. Ihre Häuser sind besser gebaut als die vieler deren Neger und verrathen einen Anfang von Civilisation. Wie weit ihre ıschauungen durch arabischen und europäischen Einfluß verändert wurden, ßt sich nicht leicht ermitteln.

---

[1] Kaufmann a. a. O. S. 116 u. 132. [2] Ebend. S. 93.

[3] Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866. 1872. p. 125 ss.

Aeußerst streng wird der Diebstahl geahndet. Man haut dem Diebe den Kopf ab und steckt ihn zum warnenden Beispiele auf eine Stange am Eingange des Dorfes. Die Häuptlinge, deren Würde erblich ist, haben tyrannische Gewalt über ihre Unterthanen. Im Fall von Ehebruch und schädlichen Zauberkünsten haben sie das Recht, ihre Unterthanen zu verkaufen oder dem Scheiterhaufen zu überliefern. Die Kinder der Schuldigen werden ebenfalls ins Feuer geworfen, „um sie zu hindern, dem Beispiel ihrer Eltern zu folgen"[1].

Dem „Bruderbund", den wir bei den Bannars in Cochinchina antrafen, begegnen wir auch bei den Vazaramos. Nach P. Horner hat derselbe seinen Grund in der Schwäche der Familienbande, welche die nothwendige Folge der Vielweiberei ist. Der Zweck des Bruderbundes ist die Beseitigung von Streit, Haß und Zwietracht. Um diesen Zweck zu erreichen, wählt man zwei Personen, die durch einen Eidschwur Brüder oder Verwandte werden sollen. Die zwei Individuen, die Brüder werden wollen, setzen sich auf eine Thierhaut und halten die Waffen, Pfeil und Bogen, auf den Schenkeln, während der Opferer einen großen Säbel über ihren Häuptern schwingt und denjenigen flucht und mit wildem Geschrei den Zorn des Pepo (Geistes) androht, der die Gesetze des Bruderbundes mißachten sollte. Dann wird eine Ziege geopfert, ihr Herz gebraten und den neuen Brüdern überreicht. Diese machen sich gegenseitig einen Einschnitt in die Brust, benetzen mit dem Blut das Herz der Ziege und essen dasselbe in Gegenwart vieler Zeugen.

Eine Mutter, die ein Kind durch den Tod verliert, muß mehrere Tage außerhalb des Dorfes Buße thun und ist während dieser Zeit für die Vorübergehenden die Zielscheibe von allerlei Schimpfreden. Vielleicht ist dieser Gebrauch ein Schutzmittel gegen die Fahrlässigkeit der Mütter.

Die Eingehung der Ehe geschieht in der einfachsten Weise von der Welt. Der junge Mann schickt einen Freund zum Vater derjenigen, welche er zu heiraten wünscht. Die Unterhandlung geschieht ohne Wissen der Braut. Der Zwischenhändler überreicht ein Geschenk, meist einen Turban. Nach altem Brauch muß dieser Turban dem Manne zurückgestellt werden, wenn die Frau ohne Nachkommenschaft stirbt; im andern Fall wird er das Eigenthum der Kinder. Hat der Zwischenhändler sich mit dem Vater der Braut über den Preis geeinigt, so stellt auch die Mutter noch ihre Forderungen. Ist auch sie zufriedengestellt, so wird die Braut, mag sie wollen oder nicht, auf eine Tragbahre gesetzt und in die Wohnung des Bräutigams getragen. Anstatt aller Heiratsceremonien fängt man hier an zu tanzen und Pombe (eine Art Bier aus Bananen) zu trinken, und die Heirat ist abgeschlossen.

Die Ehescheidung ist, wie fast überall, wo Vielweiberei herrscht, äußerst leicht. Hat der Mann seine Frau satt, so zeigt er ihr einen Maisstengel, und wenn sie diese symbolische Sprache nicht versteht, so jagt er sie mit Schlägen aus dem Hause.

Die Religion der Vazaramos ist nichts als Fetischdienst. Beständig sehen sie sich von Geistern umringt, die sie überaus fürchten. Daß sie an die Fortdauer des Daseins im Jenseits glauben, erhellt aus ihren Todtengebräuchen. Dem todten Manne werden Bogen, Pfeil und Köcher mitgegeben, der Frau

[1] Horner l. c. p. 127.

einige Hausgeräthe, z. B. ein Kochtopf u. s. w. Manche Stämme bauen den Todten kleine Hütten im Walde. Anwendung von Zaubermitteln und Opfern, um den Zorn der bösen Geister abzuhalten, scheinen so ziemlich die ganze Gottesverehrung der Vazaramos auszumachen.

4. Die Marutse-Mabunda am obern Sambesi sind ein sprechender Beweis, daß ein Volk trotz der größten Schandthaten sich seiner sittlichen Pflichten wohl bewußt bleiben kann. Vergewaltigung und Mord haben durch blutdürstige Tyrannen und ihre Gehilfen dort in den letzten Jahrzehnten so überhand genommen, daß ein Missionär das von ihnen bewohnte Thal geradezu eine „Mördergrube" nannte[1]. Daß ihnen trotzdem die Gebote Gottes sehr wohl bekannt sind, ergibt sich aus einer Hinrichtung, deren Zeuge der Afrikareisende Dr. Holub war. „Ein Mann wurde aus Neid über seine reiche Ernte beim Könige Sepopo fälschlich des Hochverraths angeklagt und von diesem gegen den Ausspruch seines Rathes zum Gifttrank verurtheilt. Kaum hatte der Aermste auf der Richtstätte das Gift getrunken, so stürzten seine Freunde und Verwandten, die ihm gesenkten Hauptes und klagend zur Richtstätte gefolgt waren, auf ihn zu und brachen in lautes Wehklagen aus. ‚Mein Mann, mein Bruder, mein Vater, Freund, Freund!' riefen sie durcheinander. ‚Fürchte dich nicht, du sollst nicht sterben, du bist ein guter Mann, du hast nie Böses gethan. Böse Menschen, die nach deinem Mabele (Korn) und nach deinem Khomo (Vieh) trachteten, haben schlechte Worte gesprochen, und deshalb hat man dich hierher geschleppt. Du hast nie Böses gegen den König im Sinne gehabt, so wirst du auch nicht sterben. Njambe (Gott), der gute und schlechte Herzen kennt, sieht auch deine Unschuld und wird dich das Gift brechen lassen.' So reden die Freunde des Verurtheilten, sie streicheln und liebkosen ihn. Dann treten die Ankläger heran ... Mit geballten Fäusten drohen sie dem auf dem Schafott Sitzenden: ‚Du Verräther, du schlechter Mensch! Schwarz ist dein Herz, du wolltest den König tödten ...; allein wir haben deine Schlechtigkeit erkannt, es dem Könige gesagt, und nun sollst du dafür sterben' u. s. w. Nachher treten wieder die Freunde des Verurtheilten heran und rufen: ‚Freund, entledige dich doch des schädlichen Stoffes, zeige diesen bösen Menschen und dem Könige, daß du unschuldig bist.' Freunde und Kläger wechseln so ab, bis das Gift betäubend oder wie ein Brechmittel zu wirken beginnt. In unserem Falle wirkte es betäubend."[2]

Diese einzige Scene enthüllt uns mehr von der Sittenlehre der Marutse-Mabundastämme, als es seitenlange Ausführungen in einem Reiseberichte thun könnten. Sie zeigt uns, daß die genannten Stämme an Gott glauben, dessen Auge auch die verborgensten Gedanken der Menschen kennt und die guten und bösen Herzen der Menschen voneinander unterscheidet. Sie beweist, daß sie zwischen gut und bös, zwischen guten und schlechten Menschen, zwischen Schuld und Unschuld sehr wohl unterscheiden, daß ihnen das gute Herz als achtenswerth, das böse (schwarze) Herz als verabscheuungswürdig erscheint. Die Unschuld und Tugend gibt einen Anspruch auf den Schutz, ja sogar auf ein

---

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1881, S. 211.
[2] Dr. Holub, Sieben Jahre in Südafrika. 1881. II, 355.

wunderbares Eingreifen Gottes. Die Marutse müssen also glauben, daß Gott die Macht hat und geneigt ist, in den Lauf der natürlichen Dinge einzugreifen und den Unschuldigen zu retten, den Schuldigen dagegen zu verderben. Die Scene beweist ferner, daß nach der Ansicht der Marutse die bösen Gedanken und Begierden, auch wenn sie nicht zur That werden, sondern im Innern des Menschen verschlossen bleiben, strafwürdig sind. Endlich ersehen wir aus ihr, daß sie Neid und Mißgunst, Hochverrath, Mord, ungerechtes Verlangen nach fremdem Gut, verleumderische Anklagen für Verbrechen halten.

Die Schlußfolgerungen, die wir aus der geschilderten Scene zogen, werden übrigens durch die sonstigen Schilderungen der Marutse-Mabunda von Dr. Holub ausdrücklich bestätigt. Njambe ist die eigentliche Bezeichnung Gottes, des Allwissenden, bei dessen Nennung sie ihre Augen gegen das Firmament erheben, während sie zugleich mit der Hand hinaufweisen. Die Marutse scheuen sich übrigens, diesen Namen auszusprechen, und umschreiben ihn deshalb oft. Fast alle bedeutenderen unangenehmen Vorkommnisse gelten ihnen als Schickungen oder Strafen Njambe's. Außerdem glauben die Völker des Marutsereiches an unsichtbare gute und böse Geister. Auch von der Fortdauer der Seele nach dem Tode sind sie überzeugt und, was bei einem Naturvolke auffällt, selbst von der Kraft der Fürbitte der abgestorbenen Seelen bei Gott [1].

Bis zur Herrschaft des Tyrannen Sepopo war die Rechtspflege bei den Marutse-Mabunda eine sehr gute. Der Mord, der übrigens selten vorkommt, wurde mit dem Tode bestraft; auch Ehebruch und Diebstahl wurden geahndet. Es existirten ferner genaue Gesetze über das bewegliche und unbewegliche Eigenthum, über die gesellschaftlichen Rechte der verschiedenen Stämme, über die Thronfolge, über die Art und Weise der Bestrafung u. s. w. [2] Seit Sepopo's Regierungsantritt war sein Wille das einzige Gesetz.

§ 2.

Die Hottentotten und Buschmänner.

Ein merkwürdiges, von den Negern sowohl sprachlich als physiologisch wesentlich verschiedenes Volk sind die Hottentotten und ihre Verwandten, die Buschmänner. Beide werden heute oft unter dem gemeinsamen Namen Koi-koin zusammengefaßt. Koi-koin bedeutet in der Hottentottensprache Urmenschen und ist der Name, den sich die Hottentotten selbst beilegen, während sie die Buschmänner Sân nennen. Der Name Hottentott (Stotterer) stammt von den Holländern ebenso wie der Name Buschmann.

1. Die Hottentotten, von denen wir zuerst reden wollen, stehen schon seit langem im Verkehr mit den Europäern und haben von diesen mehr als eine Untugend gelernt. Wir gehen deshalb sicherer, wenn wir den älteren Schilderungen der Sitten der Hottentotten folgen, unter denen diejenige von Kolb die bedeutendste ist [3].

[1] Holub a. a. O. II, 338. [2] Ebend. II, 353.

[3] Beschreibung von dem Vorgebirge der guten Hoffnung (1719). Ein Auszug aus dem Werke erschien 1745.

Die Hottentotten glauben an einen Gott, der alle Dinge erschaffen, der die ganze Welt regiert. Sie glauben auch, daß dieses höchste Wesen überaus vollkommen sei, und nennen es Gott der Götter. Es wohnt oberhalb des Mondes und fügt niemand ein Leid zu. Die Folge dieses Glaubens ist, daß sie ihm, wie es scheint, auch keine Verehrung zollen. Dagegen erweisen sie dem Monde göttliche Ehre. Sie beten zu ihm um Regen und Sonnenschein und andere zeitliche Wohlthaten. Außerdem beten sie eine Art Ungeziefer an, von dem sie Glück, Vergebung ihrer Fehler und Besserung für die Zukunft durch Gebet und Opfer erflehen.

Auch halten die Hottentotten einige Orte heilig, weil ihren Vorfahren daselbst große Wohlthaten zu theil geworden. So oft sie an einen solchen Ort kommen, erzeigen sie demjenigen verstorbenen Heiligen ihre Verehrung, der nach ihrer Meinung den Ort bewohnt und dort schon viele Wohlthaten erwiesen. Neben den guten Geistern verehren sie auch einen bösen Gott (oder verstorbene Helden), den sie als den Urheber alles Uebels ansehen und durch Opfer zu besänftigen suchen.

Nach Kolb sind die Hottentotten von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt. Sie beten und danken für die Frommen und Verstorbenen unter ihnen und fürchten sich vor ihrer Wiederkunft. Ebenso wähnen sie, ihre Zauberpriester vermöchten die Geister der Verstorbenen zu bannen und mit ihnen zu reden. Welcher Art aber das Dasein nach dem Tode ist, scheinen sie nicht zu wissen.

Jede Gemeinde hat eine Art Priester (Suri), der von ihr gewählt wird und die Aufgabe hat, Opfer darzubringen, die Beschneidung vorzunehmen und die Heiraten und Begräbnisse zu leiten.

Die Verheiratung findet frühe statt und wird durch die Eltern besorgt. Die Braut wird gekauft, doch wird auch sie um ihre Einwilligung gefragt. Wird das Gesuch des Bräutigams bewilligt, so erscheinen er und seine Angehörigen am nächsten Tage mit den für das Hochzeitsmahl bestimmten Rindern im Kraal, wo die Braut wohnt, schlachten und bereiten ein großes Mahl, das den Mittelpunkt der Hochzeit bildet. Obwohl die Hottentotten große Liebhaber von Musik und Tanz sind, so fehlt doch auffallenderweise am Hochzeitstage beides. Vielweiberei ist allgemein gestattet. Heiraten unter nächsten Verwandten bis zu Geschwisterkindern sind nicht erlaubt. Alleiniger Erbe seiner Eltern ist der männliche Erstgeborene. Den anderen Kindern wird bei der Hochzeit eine kleine Ausstattung von Rindern und Schafen mitgegeben.

Kranke Kinder und weibliche Zwillinge werden gleich nach der Geburt ausgesetzt. Sonst werden die Kinder von den Eltern gut, selbst zärtlich behandelt, und die Kinder hinwiederum sind gegen ihre altersschwachen Eltern nicht allgemein so roh, wie es oft geschildert wurde. „Daß sie diese Unglücklichen aussetzen, wenn sie dieselben nicht mehr ernähren können, kommt selten vor: am ehesten ist es möglich auf der Flucht vor Feinden oder wilden Thieren oder auf einer Reise, wo die Vorräthe ausgehen. In solchem Falle möchte allerdings der Selbsterhaltungstrieb über die edlen Gefühle des Mitleids und der Kindesliebe triumphiren. Aber andererseits liegen aus den besten Quellen Beispiele vor, daß Kinder ihren Eltern das zärtlichste Andenken bewahrten,

und jedenfalls zeigen sie dies in der mühevollen und sorgfältigen Art, mit der sie beim Begräbnisse derselben zu Werke gehen."[1]

Als strafbare Verbrechen galten Mord, Diebstahl, Ehebruch und Blutschande, in welch letzterem Punkte die Hottentotten sehr streng sein sollen. Bei unabsichtlichem Todtschlag genügt eine Buße an Vieh und ein Versöhnungsmahl auf Kosten des Todtschlägers, bei absichtlichem Mord tritt die strenge Pflicht der Blutrache ein, die dem nächsten Verwandten in erster Linie obliegt. Bei Eigenthumsverletzungen scheint Buße an Vieh und im Falle des Unvermögens körperliche Züchtigung die Strafe zu bilden. „Auch beim Civilproceß handelt es sich in der Regel um den Besitz oder die Erstattung von Vieh, welches fast allein das Vermögen der Leute repräsentirt."[2]

2. Die Buschmänner stehen unter den südafrikanischen Eingeborenen in der Civilisation vielleicht am niedrigsten, und manche Schriftsteller haben ihnen wirklich jede Gesittung abgesprochen, dadurch aber auch, wie Fritsch meint, ihre Unkenntniß derselben bekundet.

So entartet und verwahrlost der Buschmann auch ist, so fehlt ihm doch der Gottesbegriff nicht. Er verehrt ein höchstes Wesen, das er „Cayan" oder „Caany" nennt, zu dem er um Schutz und Nahrung fleht und zu dessen Ehre er Tänze aufführt. Dem Caany steht eine weibliche Gottheit zur Seite. Livingstone erzählt, ein Buschmann habe seine Würfel geworfen und erklärt, der Geist gebiete ihm, umzukehren, woraus hervorgeht, daß sie an eine Leitung des Menschen durch die Gottheit glauben. Ebenso sicher ist, daß sie an die Fortdauer des Daseins nach dem Tode glauben. Der Tod gilt ihnen nur als Schlaf[3].

Die Eingehung der Ehe geschieht in ähnlicher Weise wie bei den Hottentotten. Der Bräutigam sucht sich ein Weib, das er durch Geschenke erwirbt. Die Werbung geschieht durch die Schwester des Bräutigams, „welcher durch dieselbe bescheidentlich bei der Zukünftigen fragen läßt, ob sie günstig über seine Liebe denkt. Erweckt die Art, wie sie sich ausdrückt, Hoffnungen, daß seine Bewerbung angenommen werden dürfte, so sendet er nach einiger Zeit wiederum durch die Schwester ein kleines Geschenk, welches sie vor der Behausung des Mädchens läßt. Wird dies nicht in den nächsten Tagen zurückgeschickt, so nimmt der Buschmann an, sein Antrag habe Gnade gefunden. Er veranstaltet alsdann mit seinen Freunden eine große Jagd, welche das Fleisch liefern muß zu dem bevorstehenden Feste, und während dies unter Singen und Tanzen stattfindet, schickt die Familie der Braut bei den Freunden des Bräutigams ein irdenes Gefäß herum, in welches dieselben ihre Hochzeitsgeschenke, bestehend in Glasperlen, Schmucksachen oder auch Waffen, deponiren. Darauf gilt die Ehe für geschlossen, das Paar wohnt aber noch für längere Zeit bei den Schwiegereltern, und der junge Mann bringt die Jagdbeute als ein Zeichen des Respects dem Schwiegervater dar"[4]. Der Buschmann scheut seine Schwiegermutter und vermeidet sie, ebenso wie die Frau ihrem Schwiegervater

---

[1] Ratzel, Völkerkunde I, 105.
[2] Fritsch, Die Eingeborenen Südafrika's. 1872. S. 322.
[3] Ratzel a. a. O. S. 74. Sievers, Afrika 1891. S. 254.
[4] Fritsch a. a. O. S. 445.

aus dem Wege geht. „Die verschiedenen Grade der Verwandtschaft finden auch sonst bei diesen Eingeborenen eine sorgfältige Beobachtung, da sie die Blutschande verabscheuen, und es geht aus allem diesen hervor, daß sie, obgleich wie Thiere behandelt (von den Europäern), keineswegs wirklich zu Thieren geworden sind." [1]

Die Stellung des Weibes bei den Buschmännern ist eine zwar niedrige, aber immerhin geachtetere als bei den Kaffern und vielen anderen Negerstämmen, obwohl auch bei ihnen Polygamie gestattet ist. „In Hinsicht des geschlechtlichen Verkehrs, worin ihnen Wood jede Schranke abspricht, sind sie in der That weniger frei als ihre viel civilisirteren Nachbarn. Sie sind im allgemeinen nicht so sehr der Sinnlichkeit ergeben, zu welcher ihr hartes Leben unter den schwersten Entbehrungen auch eine ungeeignete Schule ist; die Frauen sind keuscher als die der Betschuanas." Daß Ehebruch als ein Verbrechen gilt, geht daraus hervor, daß oft um den Besitz der Weiber Mord und Todtschlag entsteht. Wenn man den Buschmännern alle Liebe zwischen Eltern und Kindern abgesprochen, so wird das schon durch die vielen verbürgten Züge aufopfernder Kindes- und Elternliebe widerlegt. Freilich soll es vorkommen, daß alte, unbrauchbare Weiber auf den Wanderungen einfach zurückgelassen werden. Das ist aber nur die Folge des Selbsterhaltungstriebes. Der Mann ist nicht mehr im Stande, seine Frau mitzunehmen und zu ernähren. Das Leben des Buschmanns ist ein beständiger Kampf mit Noth und Entbehrung.

Weil die Buschmänner seit langem den Viehdiebstahl als Gewerbe betreiben, hat man ihnen alle Begriffe von Gerechtigkeit abgesprochen. Aber an diesen Diebstählen ist außer der übergroßen Noth, in der die Buschmänner aus Mangel an Jagdwild oft leben, die unmenschliche, aller Gerechtigkeit Hohn sprechende Behandlung derselben seitens der Boers schuld. Diese betrachteten die Buschmänner vielfach als vogelfreies Wild, auf das man nach Belieben Jagd machen konnte [2]. Nur zu begreiflich ist deshalb der unauslöschliche Haß dieser Söhne der Wildniß gegen die Europäer. Daß der Buschmann bei guter Behandlung harmlos, zutraulich und dankbar ist, geht aus vielen zuverlässigen Reiseberichten hervor. „Durch Wohlwollen und kleine Wohlthaten haben sich Buschmannshorden dahin bringen lassen, an den eigenen Stammesgenossen den Viehdiebstahl zu bestrafen, den Raub zurückzuerstatten und entlaufenes Vieh aus eigenem Antrieb zurückzubringen." [3]

Vierter Artikel.

Die Eingeborenen Amerika's.

§ 1.

Die Indianer Nordamerika's.

Obwohl die amerikanischen „Rothhäute" in viele, sehr verschiedene Stämme zerfallen, so zeigen sie doch besonders in religiöser und sittlicher Beziehung eine so große Aehnlichkeit, daß wir sie hier gemeinsam behandeln können.

[1] Fritsch a. a. O.

[2] Vgl. Spillmann S. J., Vom Cap zum Sambesi. Freiburg 1882. S. 4. Schneider, Die Naturvölker II, 161. [3] Schneider a. a. O. S. 159.

Von den Indianern des Felsengebirges schreibt P. de Smet, der beinahe sein ganzes Leben unter ihnen zugebracht: „Allgemein glauben die Wilden des Felsengebirges an das Dasein eines höchsten Wesens, den großen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben, in dem der Mensch für seine Werke belohnt oder bestraft wird. Dies sind ihre wichtigsten Glaubensartikel. Ihre religiösen Ideen sind sehr beschränkt. Sie glauben, daß der große Geist alle wichtigen Ereignisse leitet, daß er der Urheber alles Guten und folglich allein der Anbetung würdig ist; ferner, daß sie durch ihr schlechtes Leben sich seinen Unwillen und Zorn zuziehen, und daß er ihnen zur Strafe Unglück sendet." [1] Lohn und Strafe sind nach der Ansicht der Wilden ewig [2].

Derselbe Missionär lobt auch die große Wahrheitsliebe und Rechtschaffenheit der Wilden. Die Lüge gilt als besonders hassenswerth. Der Diebstahl unter den Angehörigen desselben Stammes war unbekannt, ebenso die Verleumdung [3]. Ein zum Christenthum bekehrter Häuptling erklärte bei der Taufe, er habe zwar früher in Unwissenheit gelebt und den großen Geist durch Unkenntniß des Guten und Bösen oft beleidigt. Aber jedesmal, wo er etwas als Böse erkannt, habe er es sogleich aus seinem Herzen verbannt. Er erinnere sich nicht, daß er den großen Geist ein einziges Mal in seinem Leben vorsätzlich beleidigt habe. P. de Smet rühmt auch ihre gegenseitige Liebe, den bereitwilligen Gehorsam gegen den Häuptling, ihr großes Verlangen, in den Heilswahrheiten unterrichtet zu werden. Ganz besonderes Lob der Ehrlichkeit, Einfachheit, Sittenreinheit, Tapferkeit spendet er den Plattköpfen [4]. Leider mußte auch er die Bemerkung machen, daß überall, wo die Wilden mit den Weißen in Verbindung traten, ihre Sitten durch das böse Beispiel der letzteren sich verschlimmerten [5].

Auch die Kris, die Chippewayans und andere Indianerstämme im Stromgebiete des Athabaska-Mackenzie glauben an den guten „großen Geist", daneben aber auch an einen ihm widerstrebenden bösen Geist. Dem bösen Geist opfern sie einen Hund, damit er nicht schade, dem guten ein edles Thier [6].

Fast denselben Glauben an den „großen Geist" hatten die Algonkins, Huronen und Irokesen schon bei der Ankunft der ersten Missionäre [7]. Der „große Geist" war es, welcher die von der Sintflut überschwemmte Welt wiederherstellte. Freilich war die Gottesidee durch allerlei abergläubische und kindische Zuthaten entstellt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist unter den Indianern Nordamerika's ganz allgemein. Ratzel gibt in seiner Völkerkunde zu, daß alle Indianer, und er redet von Nord- und Südamerika zugleich, an die Unsterblichkeit der Seele und an ein anderes Leben glauben, jedoch „mit geringen Ausnahmen, die entweder auf ungenaue Beobachtung oder auf den Zustand kleiner, heruntergekommener Gemeinschaften, wie der unteren Pend d'Oreilles am Oregon, sich beziehen" [8].

---

[1] Voyages aux Montagnes Rocheuses. Bruxelles 1873. p. 56. Ratzel, Völkerkunde II, 678 ff. [2] De Smet l. c. p. 57. [3] Ibid. p. 45.
[4] Ibid. p. 219 ss. [5] Ibid. p. 46 et 270.
[6] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 178.
[7] Charlevoix, Journal Historique p. 344. [8] Völkerkunde II, 694.

Wir wissen nicht, auf welche Beweise der sonst vorsichtige Forscher seine :hauptung stützt, denn er gibt leider keine Quellen an. Dagegen wissen wir nz bestimmt, daß der schon genannte Missionär P. de Smet den Indianern ı Oregon den Glauben an die Unsterblichkeit zuschreibt. Wir lassen hier ne Worte folgen, die uns ein allgemeines Bild der Sittenlehre der Oregon›ianer entwerfen. „Ihr Glaube an die Unsterblichkeit der Seele besteht der Annahme eines zukünftigen, glücklichen oder unglücklichen Lebens, d. h. es Zustandes des Ueberflusses oder der Noth, nach dem Verdienste eines en . . . Sie haben klare Ideen von Recht und Unrecht und anerkennen hrere Grundsätze des Naturrechts. Diebstahl, Ehebruch, Mord und ıge werden als Verbrechen verurtheilt, und wenn die Vielweiberei geduldet , so wird sie wenigstens nicht gebilligt. Sie ist auf die Häuptlinge beränkt, die dadurch den Frieden mit den benachbarten Völkern aufrecht erlten. Die Erschlaffung der Sittlichkeit, die man in ihrem rohen und unssenden Zustand für unvermeidlich halten sollte, ist bei weitem nicht so groß, s man annimmt. Ein sittigeres Betragen könnte allerdings vorhanden sein, er die allgemeinen Gesetze desselben sind anerkannt. Die Beziehungen junger ıte beiderlei Geschlechts haben immer die Heirat zum Zweck. Das Vernißz geschieht durch die Eltern beider Theile.“ [1]

Ebenso allgemein als der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode ist ter den nordamerikanischen Indianern der Glaube an die Vergeltung des ıten und Bösen nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen. ıch vielen Stämmen müssen die Seelen auf der Reise in das Land der hatten über einen Strom setzen oder einen schmalen Felsen überschreiten. ejenigen, welchen der Uebergang nicht gelingt, werden im andern Leben unicklich. Ob der Uebergang gelingt oder nicht, hängt von dem guten oder 'en Leben ab [2].

„Der Indianer ist in hohem Grade gottesfürchtig. Die Art und Weise ıer Gottesverehrung legt ihm oft die schwerste Selbstüberwindung auf.“ [3]

Die Grundlage der Ehe ist der Brautkauf, wenn auch vielfach persönıe Zuneigung berücksichtigt wird. Als Zwischenhändler dienen Verwandte, t Vorliebe ältere Weiber. Oft verheiraten Eltern ihre Kinder schon in ther Jugend. Die Verheiratung ist immer an gewisse Förmlichkeiten genden, aus denen hervorgeht, daß dieselbe als eine an und für sich lebensıgliche Verbindung angesehen wird. Die unverheirateten Männer hatten bei ınchen Stämmen gar keinen Verkehr mit den Mädchen, womit freilich nicht agt sein soll, daß nicht trotzdem Ausschweifungen vorgekommen seien. Im gemeinen wurden auch die Verwandtschaftsgrade beobachtet, wobei es merkırdigerweise Sitte war, nur die Verwandtschaft in weiblicher Linie als eigentıe Verwandtschaft anzusehen [4].

Polygamie scheint allgemein wenigstens geduldet gewesen zu sein, und shalb war auch die Stellung des Weibes eine niedrige. Die Liebe der In-

---

[1] De Smet S. J., Voyages dans l'Amérique septentrionale. Orégon. Bruxelles 74. p. 12.

[2] Waitz, Anthropologie III, 197. [3] Ebend. S. 205.

[4] Ebend. S. 106.

dianer zu ihren Kindern ist zärtlich und innig. Beispiele von Aufopferung der Eltern für ihre Kinder und der Kinder für ihre Eltern sind zahlreich. „Die Eigenthumsbegriffe dieser Völker sind ausgebildeter, als man wähnt.“[1] Selbst an Grund und Boden gab es von jeher bei verschiedenen Stämmen neben Gemeindeeigenthum Familien- und Privateigenthum. Der Diebstahl galt allgemein als strafwürdiges Verbrechen. Bei den Irokesen wurde der gewerbsmäßige Dieb von den Verwandten selbst angeklagt und erschlagen. Die Vererbung geht meist in der weiblichen Linie, und dieses System gilt selbst in Bezug auf die Häuptlingswürde, so daß dem Vater nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn folgt.

Als strafbare Verbrechen wurden nicht nur Mord, Ehebruch und Diebstahl, sondern auch Zauberei, Ungehorsam gegen die Eltern, Verletzung religiöser Gelübde angesehen. Ebenso galt Lüge und Falschheit als verabscheuungswerth; dagegen wurden Tapferkeit, Standhaftigkeit, Gastfreundschaft und Milde als Tugenden angesehen[2].

Daß es an groben Lastern nicht fehlt, bedarf keiner Erwähnung. Trägheit, Grausamkeit, Unmäßigkeit begegnen uns fast bei allen Naturvölkern. Die Trunksucht scheint übrigens erst durch die Europäer aufgekommen zu sein. Nicht ohne Entrüstung kann man lesen, wie europäische Spirituosenhändler alle Energie aufwandten, um die Eingeborenen durch Trunk zu ruiniren[3]. Die im trunkenen Zustande begangenen Verbrechen blieben ungestraft, weil sie dem Thäter nicht zugerechnet werden konnten[4], woraus hervorgeht, daß es auch nach der Anschauung der Indianer bei der sittlichen Beurtheilung vor allem auf die Beschaffenheit des Willens und die Absicht ankommt.

Weil uns daran liegt, die Anschauungen der Eingeborenen, wie sie schon von den ersten Reisenden angetroffen wurden, wiederzugeben, so lassen wir einige Stellen aus dem Berichte folgen, den der Engländer Th. Hariot im Jahre 1585 über die Eingeborenen Virginiens erstattete. Derselbe schreibt: „Sie glauben an viele Götter, die sie Montoak nennen und in verschiedene Gattungen und Ordnungen eintheilen; aber nur an einen obersten, großen Gott, der von Ewigkeit existirte. Als dieser im Begriffe stand, die Welt zu erschaffen, bildete er, wie sie behaupten, zuerst andere Götter der höchsten Ordnung, um dieselben als Werkzeuge zur Erschaffung und Leitung der übrigen Dinge zu gebrauchen. Dann schuf er Sonne, Mond und Sterne als Halbgötter und Werkzeuge einer andern hohen Ordnung . . .

„In Bezug auf den Ursprung des Menschen behaupten sie, zuerst sei das Weib geschaffen worden, das mit einem der Götter Kinder erzeugte, und von diesen stammten sie ab . . . Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Gleich nach ihrer Trennung vom Leibe kommt dieselbe, je nach ihren Werken, entweder zu den Wohnsitzen der Götter, um sich dort ewig zu freuen, oder in eine ungeheure Grube zu ewigem Feuer. Diese Grube soll am äußersten Ende der Erde gegen Sonnenuntergang liegen und heißt in ihrer Sprache Popogusso . . .“ Sie wohnten, wie Hariot berichtet, in Dörfern unter Häuptlingen, besaßen Priester, Tempel, Opfer und religiöse Feste.

---

[1] Ratzel a. a. O. II, 627. [2] Waitz a. a. O. S. 161.
[3] Ebend. S. 83. [4] Ebend. S. 84.

„Dieser Glaube (an die Vergeltung) . . . sitzt fest im Gemüthe der Leute d treibt sie an, die Vorgesetzten höher zu achten und ihre Geschäfte sorgfäl- ier zu betreiben, um den Qualen nach dem Tode zu entgehen und zur Selig- t zu gelangen. Trotzdem bestehen auch Strafen gegen die Bösen, z. B. gegen Diebe, Ehebrecher und andere Verbrechen; denn einige werden mit dem de bestraft, andere erhalten Geldstrafen oder Schläge, je nach der Größe des rbrechens." [1] Derselbe Reisende lobt auch die Mäßigkeit der Virginier in eise und Trank. Ihre Kleidung war verhältnißmäßig sehr ehrbar. Selbst Kinder unter zehn Jahren trugen eine Schamhülle.

§ 2.

Die Azteken.

Die Geschichte keines Volkes ist vielleicht so voll von noch ungelösten ithseln als die der Azteken, welche die Spanier bei der Entdeckung Ame- a's im heutigen Mexiko vorfanden. Das merkwürdige Volk zeigt ein so derbares Gemisch von hoher Cultur und roher Barbarei, daß man oft um begreift, wie sich beides bei einem und demselben Volke nebeneinander finden konnte. Eine nicht unwahrscheinliche Erklärung nimmt an, daß die lteken die ursprüngliche Bevölkerung Mittelamerika's waren, während die egerischen Azteken später das Land der Tolteken unterjochten, sich aber zu- ich deren hohe Cultur aneigneten, ähnlich wie die Römer und Germanen Kelten unterjochten, aber theilweise ihre Cultur annahmen.

Doch soviel auch sonst in Bezug auf dieses halb Cultur- und halb Natur- lk noch dunkel ist, so viel scheint zweifellos, daß sie in Bezug auf Religion d Sittlichkeit auf einer ziemlich hohen Stufe standen. Sie glaubten an das ısein des höchsten Schöpfers und Herrn der Welt, dem sie Allmacht, All- ssenheit und Allgegenwart zuschrieben [2]. Neben diesem höchsten Gott beteten noch viele andere Götter an, unter denen dem kriegerischen Charakter des lkes entsprechend dem Kriegsgott eine besondere Verehrung zu theil wurde.

Die Azteken beweisen durch ihr Beispiel, daß ein hoher Grad von Civili- ion kein genügender Schutz gegen Menschenopfer und Menschenfresserei ist. elleicht nirgends ist dem Kriegsgott zu Ehren so viel Blut geflossen als in exiko. Montezuma soll jährlich mehrere tausend Menschen haben schlachten sen. Der Opferritus war ein äußerst grausamer [3].

Jede Gottheit hatte ihre eigenen Priester, die aber alle unter einem Ober- iester in Mexiko standen. Die Jugend wurde in Klöstern von Mönchen d Nonnen in der Gottesverehrung unterrichtet. Die Nonnen waren bis m 15. Jahre durch das Gelübde der Keuschheit gebunden.

Die Mexikaner unterschieden ein doppeltes Paradies. Diejenigen, die sich onders hervorgethan durch Tapferkeit und Tugend, gelangten in das „Haus

---

[1] Admiranda Narratio, fida tamen, de commodis et Incolarum ritibus Vir- ıiae . . . anglico sermone scripta a Thoma Hariot. . . Francofurti ad M. 1590. 26 sqq.

[2] Prescott, History of the conquest of Mexico. London 1863. I, 31.

[3] Ibid. p. 41. Schneider, Die Naturvölker I, 146.

der Sonne", wo Glück und Freude ihrer wartete, die übrigen Guten in das weniger herrliche untere Paradies. Die Bösen kamen in die ewige Finsterniß, um dort für ihre Sünden gestraft zu werden[1].

Politisch bildete Mexiko nicht ein streng einheitliches Reich, sondern war eine Art Zwangsbund von kleinen Staaten, an deren Spitze ein Herrscher stand, der ein großes Uebergewicht ausübte. Die Gesetzgebungsgewalt ruhte in den Händen des Monarchen. Ein Gegengewicht gegen Despotismus bildeten die Gerichtshöfe in den Hauptstädten, von deren Urtheil es keine Berufung, nicht einmal an den Monarchen, gab[2].

Die Gerechtigkeitspflege scheint sehr strenge gewesen zu sein. „Die großen Verbrechen gegen die Gesellschaft wurden alle mit dem Tode bestraft. Sogar der Mord eines Sklaven hatte Todesstrafe zur Folge. Ehebrecher wurden wie bei den Juden zu Tode gesteinigt. Diebstahl wurde je nach der Schwere des Verbrechens mit Sklaverei oder Tod geahndet. Die Mexikaner scheinen aber dieses Verbrechen nicht sehr gefürchtet zu haben, da die Zugänge zu ihren Wohnungen weder durch Riegel noch sonst irgendwie gesichert waren. Die Grenzen des Grundstücks eines andern zu verschieben, galt als todeswürdiges Verbrechen; ebenso die Veränderung der festgesetzten Maße und für einen Vormund die Unfähigkeit, vom Eigenthum seines Mündels Rechenschaft zu geben. Diese Vorschriften verrathen eine Berücksichtigung der Billigkeit im Verkehr und der Privatrechte, welche einen bedeutenden Fortschritt in der Civilisation voraussetzt. Verschwender, welche ihr väterliches Erbe verschleuderten, wurden in derselben Weise bestraft."[3] Auch die Unmäßigkeit wurde strenge gezüchtigt, ebenso Lüge und Verleumdung. Dem Lügner (vor Gericht) wurde die Lippe durchstochen oder ein Stück derselben abgeschnitten[4].

Die Monogamie war im Princip anerkannt; die Ehen in den nächsten Verwandtschaftsgraden waren verboten, geschlechtliche Ausschweifungen, Kuppelei und Päderastie hatten ebenfalls ihre Strafen. Auf die Reinheit der Braut wurde strenge gehalten, selbst der Verführer einer Sklavin wurde in gewissen Fällen zum Sklaven gemacht. Die Geburt und Eheschließung wurden festlich begangen.

Zum Schluß führen wir einige Stellen aus einer der Reden an, welche Sahagun, der älteste Geschichtschreiber Mexiko's, als ein Vermächtniß der Weisheit der Vorzeit für die Nachkommen bezeichnet hat. Dieselben wurden wohl erst in spanischer Zeit aufgeschrieben; Waitz vertheidigt jedoch ihre Echtheit[5]. Daß dieselben christlichen Einfluß verrathen, läßt sich freilich kaum läugnen. Immerhin aber sind sie zum Theil vorspanischen Ursprungs und beweisen jedenfalls, welche hohe Meinung die ersten Missionäre von der Sittenlehre der Azteken hatten. In der Rede eines Vaters aus den höheren Ständen an seine Tochter heißt es: „Meine Tochter, unser Gott, der überall und der Schöpfer aller ist, hat dir Vernunft gegeben, um zu denken, und im Besitz derselben vermagst du jetzt die Dinge dieser Welt zu verstehen und zu erkennen, daß in ihnen keine wahre Freude und Ruhe zu finden ist, sondern nur Mühe,

[1] Prescott l. c. p. 33. [2] Ibid. p. 15. [3] Ibid. p. 19.
[4] Waitz, Anthropologie IV, 84 ff. [5] Sybels Histor. Zeitschrift VI, 79.

Trauer und Last, Elend und Armuth in Menge ... Merke wohl auf, meine Tochter, diese Welt ist schlimm und voll Plage, es gibt in ihr keine Freude ohne Leid ... Es ist der Lauf der Welt, daß einige Freuden mit vielen Mühen und Plagen gemischt sind im Leben; doch denkt niemand an den Tod, man achtet nur auf das Gegenwärtige, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, Häuser zu bauen, sich zu verheiraten ..."

„Bis jetzt, meine Tochter, hast du das Leben durchträumt, nun bist du erwacht ... Ich bitte Gott, daß du viele Tage leben mögest. Du mußt aber wissen, wie du leben, welchen Weg du gehen sollst." Dann wird die Tochter erinnert, daß sie aus edlem Geschlechte sei und deshalb ihren Wandel rein bewahren solle, damit sie weder sich selbst noch ihr Geschlecht entehre. Tag und Nacht soll sie von Herzen zu dem unsichtbaren Gotte beten, Gott werde sie erhören und ihr geben, was ihr gut sei und was sie verdiene. Weiterhin wird sie ermahnt, früh aufzustehen, fleißig bei der Arbeit zu sein, alle weiblichen Arbeiten fleißig zu lernen jetzt noch in der Jugend, da ihr Verstand noch offen und ihr Herz noch rein sei von jeder Sünde. Sie soll sich vor Ausschweifungen hüten, nicht stolz sich wegen ihres Geschlechtes erheben, „denn du beleidigst damit Gott, und er wird zulassen, daß du in Schmach und Schande verfällst durch schlechten Lebenswandel, und man wird deiner spotten". In der Wahl ihres Mannes soll sie sich nicht durch Leidenschaften leiten lassen, sie soll den bessern wählen, sich außerdem aber an keinen Mann hingeben und beim Erwählten ausharren bis zum Tode, wer er immer sei. „Auch wenn er nichts zu leben hat, verlasse und verachte ihn nicht, denn Gott der Herr ist mächtig, für euch zu sorgen; denn er weiß alle Dinge und ist gnädig, wem er will. Dies, meine Tochter, ist meine Lehre. Ich habe vor Gott hiermit meine Pflicht erfüllt, und wenn du sie vergissest, ist es deine Schuld."

Die Mutter legt in einer ähnlichen Rede ihrer Tochter ans Herz, sich nicht zu sehr zu putzen, aber auch nicht zu sehr zu vernachlässigen; sie solle in ihrem ganzen Betragen Anstand, Bescheidenheit und gefälliges Entgegenkommen an den Tag legen. Mit dringenden Worten wird ihr Keuschheit empfohlen, weil die Unkeuschheit ins Unglück stürze, das Glück der Ehe untergrabe und Schande über die ganze Familie bringe. „Wenn auch niemand dich sieht und dein Gatte es auch nicht erfährt, sieht es doch Gott, der überall gegenwärtig ist und dich strafen wird." [1]

§ 3.

Die Inka.

„Es ist eine merkwürdige Thatsache," meint Prescott, der Geschichtschreiber des Reiches der Inka in Peru, „daß viele, wo nicht die meisten der rohen Stämme, welche das große amerikanische Festland bewohnten, wie entstellt auch ihr Glaube in anderer Rücksicht durch kindischen Aberglauben gewesen sein mag, doch zu dem erhabenen Gedanken eines großen Geistes, des Schöpfers des Weltalls, gelangt waren, der seiner Natur nach unkörperlich, nicht durch einen Versuch, ihn sichtbar darzustellen, entwürdigt werden durfte,

[1] Waitz, Anthropologie IV, 128.

und der, weil alle Räume durchbringend, nicht auf die Umfangsmauern eines Tempels beschränkt wurde."[1]

Auch die alten Peruaner waren, wie derselbe Geschichtschreiber nachweist, vom Dasein des großen, allgegenwärtigen und allmächtigen Geistes überzeugt. Verehrung genoß aber dieser höchste Geist nur wenig. Er besaß einen einzigen Tempel. Dagegen wurde die Sonne um so mehr verehrt. Von ihr stammten die Gründer und Beherrscher des altperuanischen Reiches, die Inka, ab, die deshalb auch, wie die Kaiser von China und die Mikados von Japan, göttliche Verehrung genossen. Die Sonne galt zugleich als Lenkerin der menschlichen Schicksale. Unter den übrigen Gottheiten ragte der Mond hervor, welcher als Schwester und Gattin der Sonne angebetet wurde.

Die Peruaner glauben nicht nur an die Fortdauer nach dem Tode, sondern auch an die Auferstehung des Leibes. Die Bösen kommen nach dem Hinscheiden in den Mittelpunkt der Erde und büßen ihre Verbrechen durch Jahrhunderte voll Mühsal; die Guten dagegen gelangen in ein Paradies voll Ruhe und Gemächlichkeit. Auch an einen bösen Geist glaubten sie, brachten ihm aber keine Opfer dar[2].

Die Gesetze des Inkareiches waren gering an Zahl, aber äußerst streng. Auf Diebstahl, Ehebruch, Hurerei und Mord stand Todesstrafe, ebenso auf Lästerung der Sonne und Verfluchen des Inka. Verrücken der Grenzsteine, das Ableiten von Wasser aus des Nachbars Land in sein eigenes, das Anzünden eines Hauses wurde ebenfalls streng bestraft. Empörung galt als eines der schwersten Verbrechen. Die Gesetze des Herrschers galten als göttliche Gesetze, deren Verletzung nicht nur den Herrscher, sondern Gott selbst beschimpfte.

Dem Adel war die Vielweiberei erlaubt, und dem Inka selbst gehörte ein ganzer Harem von Weibern. Die gewöhnlichen Leute dagegen besaßen — sei es auf Grund des Gesetzes oder aus Mangel an Mitteln — nur eine Frau. Die Verwandtschaftsgrade wurden beobachtet, nur dem Inka war auch in dieser Beziehung größere Freiheit gestattet. Zur Eingehung der Ehe war die Einwilligung der Eltern nothwendig. Die Vermählung geschah in höchst sonderbarer Weise. An einem bestimmten Tage des Jahres wurden alle heiratsfähigen jungen Leute auf die großen Plätze ihrer Städte oder Dörfer zusammenberufen. Der Vorsteher des Ortes legte die Hände des zu vermählenden Paares ineinander und erklärte es für verheiratet[3]. Ueberhaupt muß im alten Inkareich ein arger Despotismus geherrscht und jede freie Bewegung des Einzelnen unterdrückt haben. Dem entsprach auch, daß aller Grund und Boden als Eigenthum des Inka angesehen wurde. Der Boden wurde in drei Theile getheilt, deren einer der Sonne (dem Tempeldienst), der zweite dem Inka, der dritte dem Volke zugewiesen war. Jedem Familienvater wurde je nach der Zahl seiner Kinder ein Stück Land zugetheilt, das er jedoch nicht als Privateigenthum besaß; denn jährlich wurde eine neue Vertheilung vorgenommen[4].

Müßiggang war eine Unmöglichkeit im Inkareiche, denn von der Staatsverwaltung wurde jedem seine Arbeit angewiesen. Selbst die Frauen erhielten

---

[1] Geschichte der Eroberung von Peru, aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1848. I, 67.
[2] Prescott l. c. p. 69. [3] Ibid. p. 86. [4] Waitz, Anthropologie IV, 404.

e Wolle aus den öffentlichen Vorrathshäusern zugetheilt. Die Menge des ıthigen Tuches und die Art desselben wurde in der Hauptstadt des Reiches, Cuzco, festgesetzt. Die Ausführung der Arbeit wurde von Beamten überacht, die zu diesem Zweck von Zeit zu Zeit die Häuser besuchten und nachhen, ob die Arbeit gehörig verrichtet werde. „Müßiggang war im Auge s Gesetzes ein Verbrechen und ward als solches bestraft, dagegen Fleiß öffenth gelobt und durch Belohnungen angespornt.“ [1]

Kurz, im Inkastaat war vieles von dem verwirklicht, was unsere ocialisten für ihren Zukunftsstaat erstrebten — nur nicht auf demokracher, sondern auf streng monarchischer oder vielmehr theokratisch-despotischer rundlage.

§ 4.

Die Tupi-Guaranistämme Südbrasiliens.

Die Tupi-Guaranistämme am Parana stehen schon seit langem im Verr mit Europäern und haben ohne Zweifel ihre ursprünglichen Ansichten nnigfach geändert. Wir halten uns deshalb mit Vorliebe an die Berichte r älteren Missionäre und Reisenden.

Daß die Tupi-Guaranistämme an ein höchstes Wesen glaubten, wird fast ıstimmig berichtet; manche Stämme scheinen dasselbe zugleich als den Stammter der Menschen anzusehen. Daneben glaubten sie auch an zahlreiche gute d böse Geister. Die letzteren fürchteten sie sehr und suchten sie durch Gaben d Zaubermittel zu versöhnen und unschädlich zu machen.

Natürlich darf man sich unter dem höchsten Wesen nicht den unendlich llkommenen Gott im christlichen Sinne denken. In dem Sinne, in welchem r Christen von Gott reden, kannten sie Gott nicht. Man muß das vor Augen halten, wenn man in älteren Reiseberichten liest, die Eingeborenen seien ltheisten“ gewesen. Aus eben denselben Reiseberichten erhellt, daß die Wilden here, überirdische Wesen verehrten, von welchen sie sich abhängig glaubten. an vergleiche beispielsweise die Berichte des Joh. Lerius [2], der die brasiliachen Eingeborenen zu den Atheisten rechnet und dann doch ausführlich ihre igiösen Gebräuche erzählt.

Charlevoix meint, die Guarani hätten dem höchsten Wesen keine Verung gezollt [3]. Waitz stellt dies, auf andere Zeugnisse gestützt, in Abrede [4]. benfalls besaßen sie Opfer und feierten religiöse Feste. Sie glaubten auch das Fortleben der Seele nach dem Tode. Nach einigen Stämmen hielt die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe in der Nähe des letztern auf, leistete ihm sogar im Grabe Gesellschaft. Deshalb machten sie die Gräber äumig und ließen einen leeren Raum, damit die Seele nicht beengt werde [5]. dere Stämme glaubten, die Seelen der Tapferen fliegen hinter die höchsten rge, wo sie in Gemeinschaft mit ihren Vorfahren ein genußreiches Leben

[1] Prescott l. c. p. 41.
[2] Historia Navigationis in Brasiliam. Francof. ad M. 1592. c. 15. p. 224 sqq.
[3] Histoire du Paraguay (1757) I, 295. [4] Anthropologie III, 418.
[5] Charlevoix l. c. p. 297.

führen, während die Seelen der Trägen und Feigen von Agnan, dem bösen Geiste, gequält werden [1].

Zauberei und Aberglauben spielten im Leben der Tupi-Guaranistämme eine große Rolle. War ein Kind geboren, so mußte der Vater 15 Tage streng fasten, sich der Jagd enthalten und mit niemand verkehren, sonst, meinte man, sei es um das Leben des Kindes geschehen. Sie besaßen auch eine Art Taufe. Die Namengebung an die Neugeborenen wurde durch Menschenopfer gefeiert. Das Fleisch des Geschlachteten wurde verzehrt. Dem Opfer, gewöhnlich ein Kriegsgefangener, erlaubte man noch vor dem Tode die größten Ausschweifungen.

Kam ein Mädchen in das heiratsfähige Alter, so wurde es einer Frau übergeben, welche acht Tage lang durch die schwersten Arbeiten, Fasten und andere Quälereien die Tauglichkeit desselben für die Mühen der Haushaltung erprobte. Nach Ablauf dieser Zeit wurde ihm das Haar abgeschnitten und der gewöhnliche Schmuck der Weiber angelegt. Dann wurde es für heiratsfähig erklärt. Ob ein solches Noviziat für den Ehestand nicht auch den „Civilisirten" zu empfehlen wäre?

Ehen unter nahen Verwandten waren nicht erlaubt, nur die Kaziken nahmen sich hierin größere Freiheit. Bei einigen Stämmen war die Vielweiberei allen, bei anderen bloß den Häuptlingen erlaubt. Zur Heirat war die Einwilligung der nächsten Verwandten erforderlich. Für die Weiber stand auf Ehebruch der Tod oder schimpfliche Verstoßung. Unnatürliche Laster waren verabscheut. Von den Mädchen wurde vor der Verheiratung, wie es scheint, keine Zurückhaltung gefordert.

Die Tupi-Guarani wohnten in ziemlich großen, volkreichen Dörfern, die voneinander unabhängig waren und von Kaziken regiert wurden. Die Kaziken besaßen großes Ansehen und vererbten ihre Würde in ihrer Familie. Ihre Hauptrechte bestanden darin, daß ihnen ihre Unterthanen das Land bebauen und auf ihr Verlangen ihre Töchter als Frauen überlassen mußten. Die Ehrlichkeit scheint nicht die starke Seite der Guarani gewesen zu sein: wohl eine natürliche Folge ihrer übergroßen Armuth. Mit der Unehrlichkeit scheint die Trägheit und Trunksucht gleichen Schritt gehalten zu haben. Der Kannibalismus war bei ihnen allgemein, ähnlich wie bei den Kariben, mit denen die Tupi-Guarani verwandt zu sein scheinen. Als lobenswerthe Eigenschaften werden an den Guarani die Dankbarkeit und Höflichkeit hervorgehoben.

Noch ein Wort über die Bekleidung. Nach den Berichten älterer Reisenden — wir nennen z. B. Chr. Columbus [2], Joh. Stadius [3] und Joh. Lerius [4] — gingen die Eingeborenen Brasiliens, Männer und Weiber, völlig wie Adam und Eva im Paradies. Daß in ihrer Allgemeinheit diese Behauptung nicht richtig ist, geht unzweideutig aus den Berichten der Missionäre hervor. Dobrizhoffer z. B. bekämpft dieselbe ausdrücklich [5] und warnt

---

[1] Waitz a. a. O. III, 418. I. Lerius, Historia navigationis in Brasiliam c. 15. Nach Charlevoix (a. a. O. S. 299) hatte sich auch die Ueberlieferung der Sintflut bei den Guarani erhalten. Dasselbe berichtet schon J. Stadius in seiner Historia Brasiliana l. 2 c. 23.

[2] Cf. Histoire générale des voyages (Paris 1763) XVIII, 23.

[3] Historia Brasil. l. 2 c. 9. [4] Historia Navigationis in Brasiliam c. 7.

[5] Historia de Abiponibus. Viennae 1784. tom. II. c. 14.

vor den Abbildungen völlig nackter Indianer, denen man in Reisebeschreibungen begegne. Den Abiponern gibt er das ehrende Zeugniß, daß sie auch zur Zeit, wo sie als Heiden wie wilde Thiere die Wälder durchstreiften, sich immer sehr schamhaft kleideten. Von den Guaranis berichtet schon N. Del Techo, daß sie eine Schamhülle aus Federn und Muscheln trugen[1]. Auch nach Ojeda, der im Jahre 1499 mit A. Vespucci eine Entdeckungsreise nach Amerika unternahm, trugen die Eingeborenen eine Hülle um die Lenden und beobachteten die Männer in Gegenwart der Frauen eine gewisse Zurückhaltung. Daß einzelne Völkerschaften jede Verhüllung verschmähten, scheint freilich der Fall gewesen zu sein. Wenigstens berichten die ersten Entdecker Amerika's, unter ihnen auch Columbus selbst, sie hätten Völkerschaften angetroffen, die völlig nackt einhergingen. Man darf jedoch daraus nicht schließen, daß ihnen jedes Schamgefühl gemangelt habe. Die dunkle Hautfarbe und Tätowirung vermindern um vieles den sinnlichen Reiz der Nacktheit, wie dies auch der eben angeführte Lerius bezeugt. Derselbe berichtet außerdem ausdrücklich, daß er ältere Männer gesehen habe, die eine Lendenbekleidung von Blättern trugen, will es aber dahingestellt sein lassen, aus welchen Gründen sie dies thaten[2].

Das im obigen gezeichnete Bild der Tupi-Guaranistämme stimmt fast in allen Zügen mit den Schilderungen überein, welche uns Dobrizhoffer[3] von den Abiponen, Baucke[4] von den Mokobiern und in der neuern Zeit v. Martius[5] von den Coroados entwerfen.

§ 5.

Die Botokuden und Chavantes.

Die Botokuden im brasilianischen Küstengebirge, nördlich von Rio de Janeiro, „genießen den traurigen Vorrang, unter den brasilianischen Wilden die allerniedrigste Stufe einzunehmen"[6]. Auch Peschel meint: „Unter allen Bewohnern der Erde stehen vielleicht die Botokuden Brasiliens dem Urzustand (!) am nächsten." Unter Urzustand haben wir im Sinne der Entwicklungslehre jenen Zustand zu verstehen, in dem der Mensch erst anfing, sich über das Thier zu erheben.

Beide genannten Schriftsteller, denen wir diese Stellen entlehnt, behaupten, die Botokuden gingen ganz nackt. Bei v. Hellwald nimmt uns diese Behauptung nicht wunder. Denn die blinde Voreingenommenheit für den Darwinismus raubt ihm nicht selten die für einen unparteiischen Forscher nöthige Objectivität. Dagegen wundern wir uns, diese Behauptung bei dem sonst zuverlässigen Peschel zu finden. „Die Kleidung ist bei den südamerikanischen Stämmen bis zum La Plata, dem milden Himmel entsprechend, unter dem sie wohnen, auf ein Minimum reducirt. Ebenso wenig wie sonst in der Welt gibt es

[1] Cf. Histoire générale des voyages l. c. p. 91.
[2] Historia Provinciae Paraquariae S. J. Leodii 1673. l. 5 c. 7.
[3] Historia de Abiponibus. tom. II. c. 15 sqq.; tom. III. c. 45.
[4] P. Florian Baucke, von Kobler. Regensburg 1870. S. 311 ff.
[5] Reise in Brasilien. München 1823. I, 334.
[6] Hellwald, Naturgeschichte des Menschen (1882) I, 443.
[7] Völkerkunde, 5. Aufl., S. 148.

aber hier Stämme, die gewohnheitsmäßig ganz nackt gehen."[1] Die Schambedeckung, deren sich die Botokuden bedienen, heißt Giukanu[2]. Sie besitzen auch ein Wort für Schamröthe.

Aus den Berichten des P. Samuel de Lodi aus dem Kapuzinerorden, der 20 Jahre unter den Botokuden und anderen brasilianischen Stämmen als Missionär weilte, weiß man, daß sie an einen obersten Geist glauben. Die Seelen der Verstorbenen bleiben nach ihrem Tode einige Tage bei ihrem Körper und gelangen dann auf den Mond, wo die Seligen wohnen[3].

Prinz v. Wied, der die Botokuden beschrieben, zeigt auch, daß sie einen klaren Begriff von Eigenthum haben. Nutzung der Jagdreviere ist nur den Eigenthümern gestattet, und Wildfrevel wird durch eine Art Zweikampf gerächt[4]. Obwohl die Botokuden äußerst roh und grausam sind und dem Kannibalismus huldigen, so sind sie doch sonst offen und heiter, vergessen gute Behandlung nicht, sondern zeigen sich treu und anhänglich[5].

Die Häuptlinge, unter denen die einzelnen Stämme stehen, werden gewählt und besitzen geringes Ansehen. Es ist auch nicht richtig, daß die Botokuden in Weibergemeinschaft oder in einem wechselnden Concubinate leben. Hellwald, der dies behauptet, gibt ja selbst zu, daß aus Eifersucht um die Frauen oft barbarische Züchtigung und Todtschlag eintritt. Wenn er sagt, eheliche Treue sei selten, so gibt er wenigstens zu, daß sie vorkommt, daß also dieser Begriff auch den armen Botokuden nicht fehlt. Uebrigens behauptet v. Martius ausdrücklich, daß die Untreue der Weiber schonungslos gestraft wird[6]. „Die Gemüthsart der Botokuden beurtheilt v. Martius günstig, und manche Berichterstatter haben sie von liebenswürdigem Charakter gefunden, tapfer, uneigennützig, mäßig und dankbar. Seitdem man anfing, sie freundlich zu behandeln, gelang es, eine Anzahl an bleibende Wohnsitze und an Landbau zu gewöhnen." [7]

Wir fügen noch das Bild bei, welches v. Martius[8] von den wilden, zwischen dem Araguaya und Tocantins lebenden Chavantes entwirft. Er rühmt ihren hohen Wuchs und ihre Tapferkeit. Zur Führung ihrer Hauptwaffe, einer vier Fuß langen Keule, gewöhnen sie sich durch das Tragen eines schweren Holzblockes, den sie im Laufe von sich schleudern. Wer dies nicht vermag, darf auch nicht heiraten. Sie bewachen die Keuschheit der Jünglinge und halten dadurch die der Mädchen gesichert; doch erlauben sie dem Kühnsten im Kriege den Genuß der Braut; aber eheliche Untreue des Weibes strafen sie mit dem Tode. Wie bei allen brasilianischen Wilden trägt auch hier das schwächere Geschlecht alle Sorgen des Haushaltes und der Erziehung. Sie sind übrigens geschickt in Handarbeiten. Im Schwimmen und anderen Leibesübungen zeichnen sie sich ebenso sehr aus wie durch eine gewisse sichere und edle Haltung in ihrem Benehmen und durch die Offenheit ihrer Gesichtszüge. Auch ist ihnen die Idee der Unsterblichkeit nicht fremd, und sie hoffen nach

[1] Ratzel, Völkerkunde II, 572.
[2] Prinz Maximilian zu Wied, Reisen in Brasilien II, 10.
[3] Annales de la propag. XVII, 418.
[4] Prinz zu Wied a. a. O. I, 368.
[5] Waitz, Anthropologie III, 446.
[6] Martius, Reise in Brasilien II, 480.
[7] Hellwald a. a. O. I, 445.
[8] Reise in Brasilien II, 574—575.

dem Tode in ein besseres Land zu kommen. Von dem Cultus eines höhern Wesens findet man aber keine Spur bei ihnen, es sei denn, daß die Feste, welche sie in den Monaten März und April während des Vollmondes feiern, sich hierauf bezögen. Mit den Reisenden pflegen sie zu handeln, indem sie Wachs, Wildpret u. dgl. gegen Eisenwaaren und Branntwein umtauschen.

§ 6.

Die Feuerländer.

Die Feuerländer (Pescheräh) im äußersten Süden Amerika's haben ihren Namen von dem beständigen Feuer, das sie in den ausgehöhlten Baumstämmen unterhalten, die sie als Kähne benutzen. Seitdem Darwin ein so dunkles Bild von ihnen entworfen hatte, war man fast daran gewöhnt, sie nur mehr als halbe Menschen zu betrachten. Aber auch hier haben nüchterne Forschungen die Hoffnungen der Darwinisten, die sie fast den Orang-Utangs gleichstellten, zu nichte gemacht.

Selbst Darwin gab schon zu: „Als ich an Bord des Beagle mit den Feuerländern zusammenlebte, ward ich unaufhörlich überrascht von kleinen Charakterzügen, welche zeigten, wie ähnlich ihre geistigen Eigenschaften den unserigen waren.“ [1] Auch Peschel weist darauf hin, daß die künstliche Art ihrer Feuerbereitung und ihr Geschick als Seefahrer mit hohlen Baumstämmen Scharfsinn verrathen [2]. Ratzel seinerseits bemerkt: „Wie kaum ein zweites Volk sind die Feuerländer in Bezug auf ihre geistigen Aeußerungen unterschätzt worden. Ihr ganzes Leben ist so elend, daß von einem Funken höhern Ahnens anscheinend gar nicht gesprochen werden konnte. Die meisten Beobachter haben es sich daher hier ganz besonders bequem gemacht; sie haben ein paar Stichproben auf religiösen Sinn, Gottesidee u. s. w. angestellt, und da diese negativ ausfielen, den Feuerländern überhaupt jeden Gedanken abgesprochen, der über das alltäglich Nothwendige hinausgeht. Es macht den Eindruck, als solle ihre seelische Anlage geflissentlich herabgedrückt werden, wenn noch neuerlich Lovisato in seinen sonst so trefflichen Mittheilungen über die Feuerländer sagt: ‚Es gibt keinen Schmerz um die Verstorbenen, das Färben des Gesichtes, das Schreien, die Schläge, die Wunden, die sie sich beim Tode eines Verwandten beibringen, die Zerstörung der Todeshütte u. s. w. sind mehr nur Gewohnheiten.‘ Und doch schiene es viel gerechter und den Thatsachen entsprechender, zu betonen, daß trotz der Armuth und des Elendes die Todtengebräuche bei diesen Völkern im ganzen ebenso ausführlich und getreu beobachtet werden wie bei Nationen, die im Ueberflusse leben. Wir werden in der Allgemeinschilderung der indianischen Religionen besonders zu betonen haben, wie auffallend die feuerländischen Todtengebräuche mit denen der übrigen Amerikaner übereinstimmen . . . Die Seelen der Verstorbenen wandern in den Wäldern umher, ein Vogelschrei, ein Krach im Gletschereise, jeder unerklärliche Ton ist den Feuerländern Geisterruf. Es ist schwer zu entscheiden, wie weit ihr Denken sich darüber hinaus mit einer Gottheit und einem zukünftigen Leben beschäftigt. Idole, Amulette u. dgl. besitzen sie angeblich nicht, aber sie unter-

[1] Abstammung des Menschen I, 209. [2] Völkerkunde S. 151.

scheiden gute und böse Geister, wenn sie auch aus den Offenbarungen dieser Geister weder Belohnung noch Strafe abzuleiten wissen (?). Es wird bei den Jagahn von einem bösen, mit Sturm, Schnee, Regen geißelnden Geiste als vom Kurspik, was Lovisato mit Teufel übersetzt, gesprochen. Manche Gebräuche deuten auf die Furcht vor strafendem Eingreifen höherer Mächte (also doch!), so gewisse Speise- und Enthaltsamkeitsregeln." [1]

Die Feuerländer erzählen auch von „einem großen schwarzen Mann, der in den Wäldern umhergehe, alles höre und sehe und den Menschen je nach ihrem Betragen gutes oder schlechtes Wetter sende. Andere scheinen diese gerechte Gottheit in der Sonne wohnend zu denken" [2].

Aus den eigenen Schilderungen Darwins ergibt sich, daß die Feuerländer regelrechte Begriffe von Tausch, Eigenthum, Wahrhaftigkeit und ehelicher Treue besaßen [3]. Daß sie den Mord eines Stammesgenossen als strafwürdiges Verbrechen ansehen, bekundet die Erzählung eines Feuerländers: nach dem Morde, den sein Bruder an einem wilden Manne begangen, hätten lange Zeit Stürme geherrscht und sei viel Regen und Schnee gefallen.

§ 7.

Die Naturvölker der Polarländer.

Polarvölker oder Hyperboreer werden jene Völker genannt, die im Norden jenseits der Waldgrenze bis zum Eismeere ihre Wohnsitze haben. „Die Grundzüge der hyperboreischen Religionen sind die der heutigen Menschheit allgemein eigenen Vorstellungen. Wir finden auf der einen Seite den Begriff einer einzigen Gottheit, von der keine Götzenbildnisse gemacht werden; wir begegnen auch den Ideen eines künftigen Lebens in einem ewig dauernden Sommer sowie dem Glauben an Himmel und Hölle, also an ein gutes und ein schlechtes Jenseits. An diese Grundbegriffe reiht sich ein Cultus abergläubischer Ansichten, der sich in dem Verhältniß der Stämme zu einander gerade so wie im socialen Leben des einzelnen Stammes wiederspiegelt, sowie auch das Familienverhältniß in dessen kleinsten Einzelheiten durchzieht." [4]

Die Polarmenschen glauben an die Rückkehr der Verstorbenen, die als Geister oder Gespenster in der Nähe der Menschen weilen und sie beeinflussen. „Geister höherer Ordnung schweben über diesem Gewimmel halbmenschlicher Gespenster und Gnomen und hoch über ihnen vor allen der Schatten eines höchsten Schöpfergottes." [5]

Die Eskimo kennen ein doppeltes Jenseits. Die Bösen kommen nach Adlivun in die Unterwelt, die Guten in das schöne Land Kudlivun. In Adlivun herrscht eine Göttin. In ihr Reich führt der Weg über ein schmales, eisglattes Rad und über ein dünnes Seil; am Eingange wachen nie schlafende Hunde. Die Bösen werden von Raben gequält. Die Guten in Kudlivun führen ein frohes, heiteres Leben bei Ballspiel und glücklicher Jagd.

[1] Völkerkunde II, 677—678. [2] Schneider, Naturvölker II, 71.
[3] Naturwissenschaftliche Reisen S. 235. Schneider a. a. O.
[4] Ratzel a. a. O. II, 773. [5] Ebend. II, 775.

Die Stellung der Frau ist bei den Hyperboreern dieselbe wie bei den Indianern. Alle Arbeit des Hauses fällt ihr zu, dem Manne dagegen Jagd und Fischfang. Die Polygamie kommt selten vor. Bei den Grönländern werden Knaben und Mädchen schon frühe verheiratet; bei anderen Stämmen wirbt ein Dritter für den Freier. Das Mädchen stellt sich unwillig, verläßt sogar das Haus und muß scheinbar mit Gewalt zurückgebracht werden. Wirklicher Weiberraub kommt aber nur dann vor, wenn ein Mann ein Nebenweib gewinnen will. Heiraten zwischen Geschwisterkindern und Adoptirten gelten nicht für zulässig. Die Braut muß meistens um einen bestimmten Preis erstanden werden.

Vielfach wird der „pietätvolle Charakter des Familienlebens bei den Eskimo gelobt. Es herrscht eine zärtliche Liebe zwischen Eltern und Kindern. In Grönland erbt der älteste Sohn Zelt und Weiberboot, was so viel ist wie Haus und Hof, und ernährt Mutter und Geschwister, die in Ermangelung eines ältesten Sohnes dem nächsten Verwandten anheimfallen. Was jüngere Kinder erwerben, fällt der Mutter zur Verfügung zu" [1].

„Zahlreich sind die als Gewohnheiten fortgepflanzten Rechtssatzungen. Wer an bewohnter Küste landen will, muß sich überzeugen, ob man ihn aufnehmen will. Jagd, Fischfang . . ., Strandgut sind frei. Auf irgend einen freiliegenden Gegenstand einen Stein legen heißt ihn in Besitz nehmen. Wer ein Thier auf der Jagd zuerst sah, dem fällt es zu, wenn auch andere es tödteten; im Zweifelsfalle gehört es dem, der ihm die erste Wunde beibrachte . . . Der Handel kennt Creditgeben, doch erlischt die Verpflichtung des Schuldners oder der Seinen mit dem Tode, oder wenn er das geborgte Gut verlor oder zerbrach. Auf **Mord** steht Blutrache. Im Falle eines Mordes wird der Mörder durch Verwandte des Ermordeten oder durch Augenzeugen des Mordes ebenfalls getödtet, meistens erschossen. Todesstrafe wird außerdem nur gegen böse Hexen und Zauberer angewandt und selten wohl einmal gegen Ehebrecher. Bei einigen Stämmen besitzt der Erema Gerichtshoheit und kann die Schuldigen durch Stockschläge und andere Strafen züchtigen."

Das enge und fast beständige Zusammenwohnen in kleinen Hütten bringt es mit sich, daß das Gefühl für Anstand und Schamhaftigkeit in einer Weise abgestumpft wird, die uns Civilisirten abstoßend erscheint. Auch wird den Hyperboreern in ihrer großen Mehrheit arge sittliche Verkommenheit vorgeworfen. Viele unnatürliche Laster sollen bei ihnen im Schwange sein. Wir brauchen dem nicht zu widersprechen, bemerken aber, daß das Thun der Menschen oft schlechter ist als ihr Erkennen. Wie der civilisirte Europäer, so thut auch der Eskimo manches, nicht **weil** er es für gut, sondern **obwohl** er es für böse hält.

[1] Ratzel a. a. O. II, 770.

Schluß.

So haben wir denn unsern Rundgang durch die wichtigsten Cultur- und Naturvölker aller Zeiten und Zonen beendet. Von der grauesten Vorzeit angefangen haben wir aus den verschiedensten Epochen Zeugen vernommen. Ebenso sind wir bis an die äußersten Grenzen der Erde gegangen, um die verwahrlostesten Naturkinder zu vernehmen, denen eine gewisse Schule so gern die Menschenwürde bestreiten möchte. Und was haben wir immer und überall gefunden?

1. Es gibt kein Volk, das nicht zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, guten und bösen Menschen unterscheidet, die einen des Lobes und Lohnes, die anderen des Tadels und der Strafe würdig hält. Bei allen Völkern gilt nicht Reichthum, Macht und Talent, sondern vor allem Tugend und Gerechtigkeit als der oberste Werthmesser des Menschen.

2. Alle Völker sehen die sittliche Ordnung als eine dem Belieben der Menschen entrückte und unter der Sanction höherer, übermenschlicher oder überirdischer Mächte stehende Ordnung an, für deren Beobachtung oder Uebertretung der Mensch nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen verantwortlich ist.

3. Obwohl in Bezug auf das, was im einzelnen gut und bös ist, die verschiedenen Völker oft weit auseinander gehen, indem z. B. die einen die Polygamie, Auflöslichkeit der Ehe, Menschenopfer u. dgl. für nicht unerlaubt ansehen, so sind doch die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, wie sie im Dekalog enthalten sind, im wesentlichen ein Gemeingut aller Menschen. Beschimpfung der Gottheit, Verunehrung, Mißhandlung der Eltern und Ungehorsam gegen dieselben, Mißhandlung und Tödtung der Kinder ohne besondern Grund, Mord, Ehebruch, Diebstahl, Betrug und Lüge werden überall bei allen Völkern als Verbrechen angesehen, deren Begehung jeden schlecht und strafbar macht, und zwar nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den höheren Mächten, die bestimmend in das Schicksal der Sterblichen eingreifen. Daß in den einzelnen Anwendungen eine große Verschiedenheit obwaltet, steht hiermit nicht im Widerspruch. Dies erklärt sich ganz leicht durch die Thatsache, daß Gott das natürliche Sittengesetz bloß in allgemeinen Umrissen ins Menschenherz geschrieben, die weitere Ausführung an der Hand dieser Umrisse aber den Menschen selbst als Aufgabe übertragen hat.

Wie ein großer Maler nur die allgemeinen Umrisse eines Gemäldes entwirft und die Ausführung im einzelnen den Schülern überläßt, so daß diese verschieden ausfallen und das Gemälde in der Hand eines fahrlässigen und beschränkten Lehrlings zur Fratze werden kann, in der kaum noch die dunklen Umrisse des Meisters erkennbar bleiben: so hat auch Gott das Sittengesetz nur in ein paar kräftigen Zügen in das Menschenherz gezeichnet. Aus diesen allgemeinen Umrissen kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte seiner Vernunft durch eigenes Nachdenken und durch fremde Belehrung das Sittengesetz mit dem Beistand der göttlichen Vorsehung, der keinem Gutwilligen fehlt, allseitig erkennen. Wer aber das dargebotene Licht nicht benutzt, kann das Sittengesetz im einzelnen sich so ausmalen oder verzerren, daß es beinahe zur Fratze wird, in der nur noch die dunkelsten Umrisse erkennbar bleiben, die von der Hand des Schöpfers untilgbar in die Menschenseele eingegraben sind.

